مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

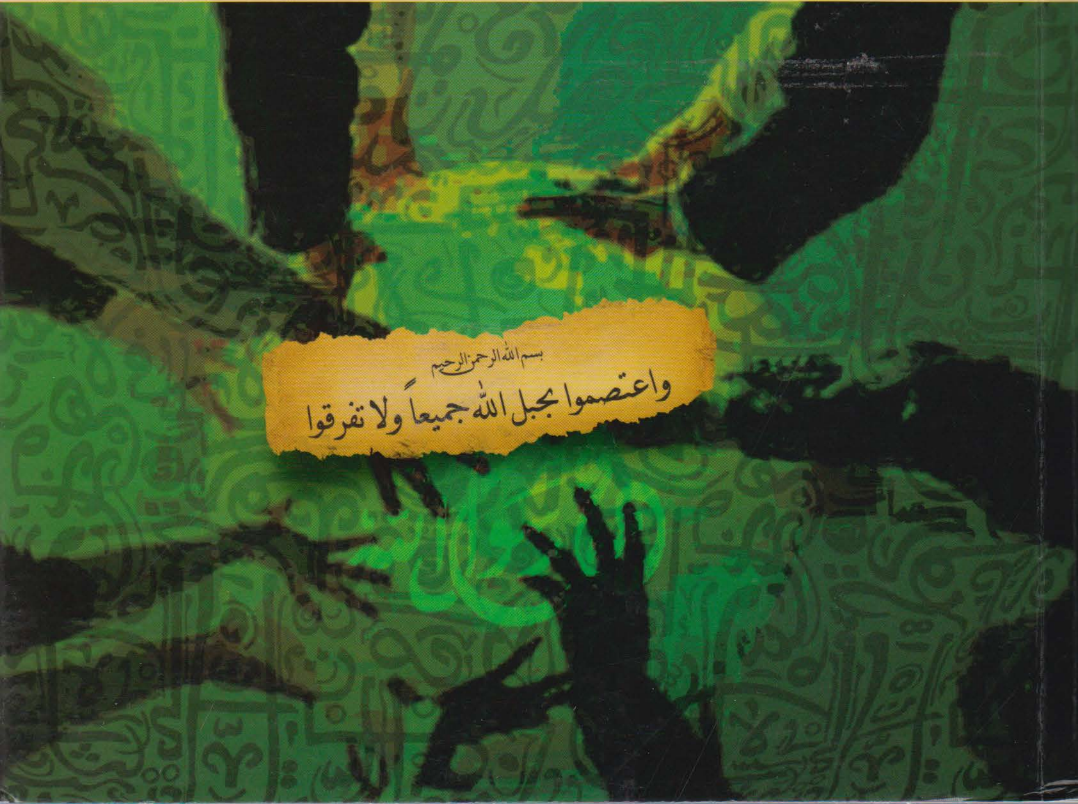
سلسلة الدراسات الحضارية

الإسلام والتعدد الحضاري

بين سُبل الحوار وأخلاقيات التعايش

عبد الهادي الفضلي

إعداد وتقديم: حسين منصور الشيخ



لسان العرب

الشيخ د. عبد الهادي الفضلي:

من المملكة العربية السعودية.

ولد في عام ١٣٥٤هـ بقرية (صبخة العرب) إحدى القرى القريبة من البصرة بالعراق.

جمع الدكتور الفضلي بين الدراسة الحوزوية والدراسة الأكاديمية

و من أساتذته:

- السيد أبو القاسم الخوئي.
- الشيخ محمد طاهر آل راضي.
- الشيخ محمد رضا المظفر.
- السيد محمد تقي الحكيم.
- السيد محسن الحكيم.
- السيد محمد باقر الصدر.

وحصل من كلية النجف على بكالوريوس في اللغة العربية والعلوم الإسلامية. ثم واصل دراسته الجامعية فالتحق بكلية الآداب بجامعة بغداد وتخرج منها سنة ١٣٩١هـ بدرجة ماجستير آداب في اللغة العربية. وتخرج من كلية دار العلوم بجامعة القاهرة سنة ١٣٩٦هـ بدرجة دكتوراة في اللغة العربية في النحو والصرف والعروض.

له عدد من المؤلفات، منها:

١.أصول علم الرجال

٢.النهضة الحسينية

٣.مبادئ أصول الفقة

٤.أصول الحديث

الإسلام والتعدد الحضاري
بين سبل الحوار وأخلاقيات التعايش

الدكتور عبد الهادي الفضلي

الإسلام والتعدد الحضاري
بين سبل الحوار وأخلاقيات التعايش

تحرير ودراسة

حسين منصور الشيخ

المؤلف: الدكتور عبد الهادي الفضلي
العنوان: الإسلام والتعدد الحضاري: بين سبل الحوار وأخلاقيات التعايش
المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
الإخراج: محمد حمدان
تصميم الغلاف: حسين موسى
الطبعة الأولى، بيروت، 2014
ISBN: 978-614-427-042-4

Islam and Plurality of Civilizations
Dialogue and Coexistence Ethics

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

Center of Civilization
for the Development of Islamic Thought
بناية ماميا، ط5 ـ خلف الفانتازي وُرد ـ بولفار الأسد ـ بئر حسن ـ بيروت
هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820378 (9611) ـ ص. ب 25/55
info@hadaraweb.com
www.hadaraweb.com

فهرس المحتويات

الفصل الثالث: الحوار الإنساني بين الهويتين الدينية والحضارية

الفصل الرابع: العقل الجمعي وحوار الحضارات

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كلمة المركز

الشيخ الدكتور عبد الهادي الفضلي علمٌ تشهد له المكتبة الإسلاميّة بكثير من الإسهامات التي سهّلت التعليم الدينيّ وعصرنته على مستوى الأسلوب واللغة. وتشهد له المنابر الثقافية بمشاركات لم يُقدّر لها أن تنتشر في حياته خارج إطار المجلس الذي قيلت فيه. وقد عالج في هذه المناسبات مجموعة من القضايا التي قدّر أنّها تستحقّ الوقوف عندها والقول فيها. وقد أصاب في كثير من تقديراته، كيف لا وهو المثقّف المنفتح على قضايا العصر ومشكلاته.

ويسرّ مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ أن يقدّم إلى القرّاء مجموعة جديدة من إسهامات هذا العلم الشفهيّة التي تعالج موضوعًا كان وما زال حيًّا، يحتمل مزيدًا من النقاش. وهو موضوع التعدّد الحضاريّ وكيفية التعامل بين الحضارات في عصرٍ يجد الإنسان فيه نفسه على مفترق طرقٍ يفضي أحدهما إلى الصراع والآخر إلى الحوار، ولا يبدو الأفق مفتوحًا على احتمال ثالث؛ لأنّ احتمال سدّ الأبواب والكوى في مقابل الرياح التي تعصف بالخصوصيّات الحضاريّة لم يعد أمرًا متاحًا. ومن يفعل فإنّه يمارس المنهج النعاميّ، فإنّ إخفاء الرأس في الرمل لا يمنع العاصفة من الضرب بيد من تراب.

وفي الختام نأمل أن يكون في هذا العمل ما ينفع القارئ ويفتح له بعض الآفاق على فكر عَلمٍ رحل تاركًا وراءه ما يستحقّ الاهتمام به. والله من وراء القصد.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت، 2014

مقدمة

بدأ الإنسان في تنظيم وضعه الاجتماعي بصورة هرمية، بدءًا من القواعد الشعبية في صورتها الاجتماعية، وانتهاءً بالقيادة العامّة المتمثّلة في الحاكم العامّ الذي يمثّل رأس الهرم في تلكم الوحدة المركزية التي تعرف اليوم بنظام الدولة. وقد تنوّعت الدول تاريخيًّا على صور عدّة، منها ما يعدّ انبثاقًا طبيعيًّا لحضارة متميّزة عن بقية الحضارات والأمم الأخرى، كما هي الحال مع الحضارة الصينية أو الهندية أو الفارسية التي كانت ذات خصوصية حضارية متمايزة وموقعية جغرافية محددة فكانت كلٌّ منها تمثّل دولةً أشبه ما تكون بانعكاس طبيعي لتلكم الحضارة. ومنها ما تعدّى تلكم الموقعية الجغرافية، لتتوسّع مُشكّلةً إمبراطورية واسعة وشاسعة، كما هي الحال مع الإمبراطورية الرومانية وغريمتها الفارسية، حيث توسعتا إلى أن تداخلت مواقع سيطرة كل منهما مع الأخرى، وبخاصّة في ما يعرف اليوم بمنطقة الشرق الأوسط.

ومن أمثلة تلكم الإمبراطوريات، الإمبراطورية البريطانية التي تعدّ أوسع إمبراطورية في التاريخ، حيث تمكّنت من السيطرة على مساحات جغرافية وكتلة بشرية مثّلت في وقتها ما يقارب ثلث سكان المعمورة، وذلك في ما عرف بالحقبة الاستعمارية التي بدأت من القرن السادس عشر

الميلادي، ولم تنتهِ إلا في أواسط القرن العشرين. وقد شارك بريطانيا دول أوروبية أخرى، من قبيل: فرنسا، وأسبانيا، والبرتغال، وهولندا، وإيطاليا وغيرها.

ولعلّ ما دفع هذه الدول الغربية لترك مستعمراتها والانسحاب العسكري منها منهيةً حقبتها الاستعمارية هو التكلفة الاقتصادية والبشرية الباهظة، وبخاصّة مع تعاظم حركات التحرّر والاستقلال في جميع البلدان المحتلّة حينها، وكذلك بفعل التوجّه الشعبي العام ضدّ ظاهرة الاستعمار، ما اضطر تلكم الدول إلى تغيير سياساتها تجاه مستعمراتها السابقة بما يتلاءم والمناخات الدولية الجديدة. فتبدّلت صور الاستعمار من شكله العسكري التقليدي، إلى نموذج آخر، يقوم - حسب الكثير من المحللين - على معركة من نوع آخر، وهي معركة الوعي، فمتى ما تمكّن المستعمِر من خلق وإيجاد وعي يتناسب وتبعية جمهور مستعمرته السابقة لقراراته وسياساته، استطاع إبقاء ذلكم المجتمع تحت هيمنته وسيطرته دون إدراك وتنبُّه من ذلكم الجمهور.

العالم الإسلامي وتقاسم الولاءات بين الغربية والشرقية

من الناحية الجغرافية، وقعت معظم دول العالم الإسلامي تحت هيمنة المستعمرين حقبةً من الزمن اختلفت في امتدادها من منطقة إلى أخرى، ومن بلد إلى آخر. وقد ظهرت فيها - كما في بقية المستعمرات الأخرى - حركات التحرر والاستقلال الوطنية، التي نجحت في دحر المحتلّ الغاصب وتسلّم الكثير من قياداتها الوطنية مقاليد السلطة في بلدانها.

وقد كان واضحًا لدى الكثير من القيادات التحرّرية أن المعركة مع الدول المستعمِرة لن تنتهي بمجرّد اندحارها عن مستعمراتها، وأن بناء دولة

الاستقلال مشروع كبير أمامه الكثير من الاستحقاقات، لعلّ من أبرزها بناء الاستقلال الفكري والمفاهيمي الذي عكف المستعمر على تغييبه وتغليب مفاهيم أخرى جديدة لا تمتّ إلى ثقافة البلد المحتلّ وقيمه وتقاليده بصلة؛ إذ بجانب الاحتلال العسكري، أنشأت الدول العظمى حكومات محلية تشرف مباشرة على تسيير أمور الدولة نيابة عن البلد الأمّ. وهو ما تطلّب إنشاء الوزارات وبعض المؤسسات الرديفة الحكومية وغير الحكومية، من قبيل: الجامعات والمعاهد والمدارس، وبعض مظاهر التمدّن الحديثة، من قبيل دور النشر والصحافة والإذاعات المحلية. وكان للمؤسسات التعليمية والإعلامية دور كبير في تنشئة أجيال البلد المحتلّ على تبنّي ثقافة المستعمر وتوجهاته الفكرية. ولذلك لم تكن مسألة الاستقلال عن المستعمر ـ وبخاصّة في البناء الفكري والأيديولوجي ـ أمرًا يسيرًا في مرحلة ما بعد الاستقلال لتلكم الدول.

ويضاف إلى التيارات الفكرية التي أوجدها المستعمر، الحركة اليسارية التي كانت تجتاح العالم حينها بحالتها الثورية التي كانت مثّلت رفضًا للسياسات الغربية الاستعمارية ونصيرًا لمعظم حركات التحرر الوطنية في العالم. وبسببٍ من ذلك، تقاسم المجتمعات الإسلامية اتجاهان، أحدهما غربي، والآخر شرقي، فيما غاب عنها النموذج الإسلامي، وأصبحت المناداة به ضربًا من الرجعية والأصولية المتشدّدة.

وهذا ما تنبهت له الكثير من قيادات الحركة الإسلامية. ففي الوقت الذي تؤمن فيه بوجوب الحضور الإسلامي في الحياة العامّة، تدرك مدى التحدي الفكري والعملي الذي عليها أن تخوضه في مجتمعاتها لإحلال الفكر الإسلامي مكان الفكر الدخيل الذي جاء بفعل الاحتلال الأجنبي أو بتأثر من وهج الحركة اليسارية وبريق شعاراتها الثورية.

الحركة الإسلامية ومعركة الوعي

كان العراق من بين تلكم الدول الواقعة تحت تأثير تيارات الليبرالية الحديثة، ومعها اليسارية الثورية، الاتجاهين اللذين كان يواجههما معًا التيار الديني ذو الحضور الواسع أيضًا، وذلك لاحتضان العراق الحوزة النجفية، الجامعة الدينية الأعرق للشيعة الإمامية؛ إذ مع خروج المستعمر البريطاني، وغلبة التيار الشيوعي في المجتمع العراقي، كانت الحركة الدينية هناك أمام معركة من نوع جديد، هويتها مواجهة التيارات الحديثة تلك بما يثبت تفوّق الحلّ الإسلامي على ما تقدّمه تلكم الأيديولوجيات من أطروحات معاصرة، وهو ما وضع قيادات الحركة الدينية ـ حينها ـ أمام تحدٍّ جادّ وحادّ.

وكان من أوائل القيادات الإسلامية التي تنّبهت لواقع تلكم المعركة الشهيد السيد محمد باقر الصدر (ره) الذي ألّف الكتب الآتية: فلسفتنا، واقتصادنا، والبنك اللاربوي في الإسلام، والأسس المنطقية للاستقراء. هدف في الأول منها إلى بيان الرؤية التفصيلية للنظرية الإسلامية حول ما تطرحه الفلسفة الغربية الحديثة، وفي الثاني إلى تبني مذهب اقتصادي ذي أسس إسلامية بديلًا عن المذهبين الاقتصاديين: الرأسمالي والاشتراكي، وفي الثالث قدّم أطروحته العلمية من أجل الوصول إلى مصارف لها القدرة التنافسية مع مثيلاتها العالمية، معتمدةً في جميع عملياتها المصرفية الرؤية الفقهية الإسلامية، وفي الأخير قدّم رؤية منطقية تقوم على الاستقراء والتجربة، يمكن من خلالها إثبات الخالق جلّ وعلا بناءً على أسس المنهج التجريبي الحديث.

وهي أطروحات علمية من شأنها أن تثبت للعالم وللداخل المسلم قدرة الإسلام ووفاءه بمتطلّبات العصر، وأن يرفع عنه ما يشاع عن تفوّق الرؤية الغربية أو الشرقية على الرؤية الإسلامية.

وقد رافقه في مسيرته ومشروعه الفكري ذاك مجموعة من رفاق الدرب والمسيرة، كان من أبرزهم الشيخ الدكتور عبد الهادي الفضلي، الذي كان من مؤسسي حزب الدعوة الإسلامية في العراق، وكان من أبرز الأدوار التي تولاها في بدايات تأسيس الحزب هو الجانب التثقيفي، فوضع من أجل ذلك أحد الكتب التثقيفية التي كانت تـدرّس لحلقات الحزب وخلاياه، وهو كتاب «مشكلة الفقر»، حيث عالج فيه الفقر من النواحي: الاجتماعية والاقتصادية والدينية معالجة تنسجم والمبادئ العامّة للروح الإسلامية في التشريع.

وعلى الصعيدين الفكري والعقدي، مارس الشيخ الفضلي دوره في رفع الغموض واللبس حول بعض المفاهيم جرّاء التأثّر بالثقافات الوافدة، الغربية والشرقية، إذ صدر له كتاب «الإسلام مبدأً» الذي عالج فيه مفهومي: الدين والإسلام، كما تعرضهما النصوص القرآنية الشريفة، وهي النقطة التي سبق أن أشار إليها في مقرّره الدراسي «التربية الدينية»، حيث ألمح هناك ـ مختصرًا ـ إلى تأثر المجتمع المسلم بما وفد إليه من ثقافات حول مفهوم الدين، ومشيرًا إلى أن الدين ـ في مفهومه الإسلامي ـ عقيدة إلهية ينبثق عنها نظام كامل للحياة، وذلك رفعًا للحصر الذي تتبنّاه الثقافة الغربية للدين بأنه علاقة خاصة بين العبد وخالقه، وهو ما يستلزم إبعاد الدين عن أي شأن من شؤون الحياة المعاصرة.

وقد استمرّ الشيخ الفضلي في تصديه لهذه المسؤولية، وبخاصّة بعدما استقرّ به المقام بمدينة الدمام، شرقي الجزيرة العربية، وذلك في محاضراته الموسمية في شهر رمضان المبارك، حيث ركّز في معظمها على بيان مواطن الخلل المفاهيمي حول كثير من القضايا المعاصرة، من قبيل: حقوق الإنسان، حقوق المرأة، الحريات العامّة، الديموقراطية والنظام الإسلامي، الإسلام والعلاقة مع الآخر، وغيرها من القضايا المعاصرة.

وما تمثّله فصول هذا الكتاب الأربعة يعدّ نموذجًا بيّنًا في هذا الاتجاه، حيث مثّلت المحاضرة الأولى «الإسلام والمفاهيم الضيّقة» عرضًا مقارنًا موجزًا بين الرؤيتين الإسلامية والغربية حول مجموعة من المفاهيم ذات الحضور الإعلامي والجماهيري الواسع اليوم. فيما ناقشت المحاضرة الثانية مفهومي النظام والحضارة وما تعرضه الرؤية الإسلامية حول طبيعة العلاقة بين الأنظمة والحضارات في حال تعددها مقارِنًا ذلك مع الرؤية الغربية أيضًا. فيما تناولت المحاضرتان الثالثة والرابعة موضوع العلاقة مع الآخر الحضاري من وجهة النظر الإسلامية، وهي نقطة الكتاب المركزية، ومحور الحديث فيه.

المحاضرة المدوَّنة وآلية التحرير

بيان الفكرة وإيصالها إلى المتلقّي يختلف باختلاف الوسيلة وواسطة التلقي، فبينما يركّز المتحدّث على وشدّ انتباه الجمهور وإقناعه من خلال تغيير نبرة الصوت وأنماطه، يركّز الكاتب على إقناع القارئ بأسلوب كتابي منظّم يتناول فيه الفكرة في تسلسل منطقي ممنهج، ويعتمد ـ في سبيل ذلك ـ منهجية مغايرة تعتمد التوثيق والإحالة إلى المصادر والشواهد وبعض الأحداث المؤيّدة للفكرة.

وبسبب اختلاف المنهجيتين في العرض، لا يخفى ما يشوب عملية تحرير المحاضرة الصوتية إلى نصّ مكتوب من صعوبة ومشاقّ، وبخاصّة في ما يتعلّق بتوثيق المعلومة وصياغة العبارة والحفاظ على الفكرة نفسها كما أرادها المحاضر.

ولذلك تركّز الجهد في تحرير هذه المحاضرات على تحويل الفكرة الأساس التي تدور حولها نقاط المحاضرة إلى صياغة هي أقرب للدراسة والبحث المكتوب، ووضع العناوين الرئيسة والجانبية للانتقال من فكرة

إلى أخرى، وإعادة ترتيب بعض النقاط متى احتاج الأمر إلى ذلك. ويضاف إليها وضع الهوامش والإحالة إلى المصادر وتوضيح بعض المعلومات التي تحتاج إلى مزيد بيان وشرح[1]. مع مراعاة الوحدة في أسلوب التحرير، ذلك أن المحاضرات كان يعقبها فقرة لأسئلة

الجمهور، وهو ما تطلّب دمج محتوى الأسئلة وإجاباتها ضمن المحاضرة وإدراج المحتوى مع الفقرة المناسبة. وهي تجربة كتابية ليست باليسيرة إلى أن تتولّد بهذا الشكل التحريري الحالي.

ولا يفوتني ـ هنا ـ أن أتوجه بالشكر الجزيل إلى أخي العزيز الأستاذ علي أحمد الأصيل الذي تعاون معي في مراجعة الكتاب كاملًا، فأفدتُ كثيرًا من ملحوظاته القيمة، فجزاه الله لقاءَ ذلك خير الجزاء.

تبويب الكتاب

يتكوّن الكتاب من فصولٍ خمسة، الأول منها: تمهيدي يحتوي على دراسة تحليلية موجزة حول مرتكزات خطاب الدكتور الفضلي حول الحلّ الإسلامي في بناء علاقة الإنسان بأخيه الإنسان إطارًا عامًّا تندرج تحته مفردة «الإسلام وحوار الحضارات» التي تدور حولها محاضراته الأربع التي تمثّل فصول الكتاب اللاحقة. وذلك في عنوانين رئيسين، هما: الدين بوصفه رؤية في بناء العلاقة الإنسانية السليمة، والرؤية الدينية في بعث الروح الإنسانية من جديد.

ويلي الفصل التمهيدي فاتحة محاضرات الكتاب بعنوان: «الإسلام

---

(1) معظم هوامش الكتاب هي من إضافات التحرير، وما كان منها من المحاضرة أعقبتها بالرمز (ف) إشارة إلى أنها من إضافات الدكتور الفضلي أثناء المحاضرة.

والمفاهيم الضيّقة»، وذلك في عناوين ثلاثة، كان أولها حول مفاهيم: المعرفة والفكر والوعي التي يجمعها عنوان رئيس، هو: الإنسان من التلقي إلى الفاعلية. فيما عالج العنوان الثاني «الإنسان وفاعلية الانتماء» مفهومي: الدين والهوية. أما عناوين: حق الحياة، والحرية، والسياسة فقد أدرجت ضمن الحديث عن: المجموع الإنساني ومنظومة الحقوق والواجبات.

وقد كان الحديث عن مفهوم السياسة في خاتمة الفصل الأول، مقدّمة للحديث عن الرؤية الإسلامية حول تعدّد الأنظمة السياسية وطبيعة العلاقة بينها، والتفريق بين النظام والحضارة في المفهوم الإسلامي، وكان ذلك تحت عنوان: «تعدد السبل: نظرة إسلامية في تعدد الحضارات»، تناوله الشيخ الدكتور في عناوين ثلاثة، افتتحها بوقفة موجزة حول بعض المفاهيم المفتاحية، وهي: السبيل، والحضارة، والنظام، والعلاقات المتعددة بينها، ليتقل بعدها للحديث عن: «الموقف الفكري من تعدد السبل» مقارنًا فيه بين النظرة الغربية التي لا يؤمن الكثير من قياداتها بتعدد الحضارات، مع النظرة الإسلامية التي يذهب فيها الشيخ إلى إقرار الإسلام بتعدد الحضارات وتعايشها مع الالتزام بوحدة النظام. وفي عنوان الفصل الأخير: «الموقف العملي من تعدّد السبل» يستعرض محاضرنا الفضلي نماذج من تعامل الإسلام مع الحضارات المغايرة، وذلك استقاءً من التجربة النبوية في ذلك.

«الحوار الإنساني بين الهويتين الدينية والحضارية» عنوان الفصل الثالث، عالج فيه محاضرنا موضوع حوار الحضارات، وذلك في عناوين أربعة: بحث في أولها طبيعة العلاقة الإنسانية وغلبة الروح الأنانية فيها والمعالجة الدينية للتخفيف من غلوائها الاجتماعية. فيما بحث في ثانيها تحوّل طرفي الحوار تاريخيًا من الصفة الدينية إلى الصفة الحضارية. ليبحث

الثالث منها في تمايز أطراف الحوار وفق النظرة القرآنية وبخاصة في ما يرتبط بالجانبين الفكري والتشريعي. وليتناول في العنوان الأخير بعضًا من آداب الحوار كما عرضتها الآية الكريمة: ﴿وَأَنتُمْ قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ﴾.

الفصل الرابع بعنوان: «العقل الجمعي وحوار الحضارات»، يعالج فيه الشيخ مسألتين تعدّان من لوزام الدعوات النبوية، وهما: مسألة العقل الجمعي الذي يعني تأثر أفراد المجتمع بالأجواء السائدة والموروثة وعدم الإصغاء إلى صوت العقل، ما يمنع من قبول تلكم الدعوات ومن ثم مواجهة الأنبياء لعملية التبليغ مواجهة شاقّة بسبب تلكم الروح الجمعية في التفكير، وهي ظاهرة لا تزال المجتمعات الإسلامية تعاني منها في العصر الراهن. والمسألة الثانية هي مسألة الحوار مع الآخر، وذلك انطلاقًا من أن طبيعة الرسالات الإلهية هي في جوهرها دعوة للآخر لقبول العقيدة الجديدة، وهو ما يحوّل الدعوة إلى عملية حوار دائمة ومستمرة، ما يعني ـ بصورة أخرى ـ أن الحوار من لوازم أي حركة دينية، ولكنه في صيغته المعاصرة لا ينبغي أن يقف في حدوده التقليدية، وأن ينتقل إلى صورة مؤسساتية معاصرة، لها قيمها ومعاييرها الدينية المنسجمة والروح الإسلامية في الدعوة والتبليغ.

وأخيرًا، فإن موضوع حوار الحضارات يعدّ من الموضوعات الحديثة بالغة الأهمية، وقد تناوله العلّامة الفضلي في مجموعة من محاضراته الموسمية، أحببتُ المشاركة في جمعها في كتاب واحد إبرازًا لرؤيته العامّة حول مفهوم حوار الحضارات كما عرضها في محاضراته تلك. فأرجو أن أكون قد وفقتُ في تحريرها وتبويبها بالصورة التي تعرض الفكرة كما أرادها ـ حفظه الله. وختامًا، آمل من العليّ القدير أن يمنّ عليه بالصحة والعافية ومديد العمر، وأن يوفقني للمساهمة في نشر تراثه الفكري والعلمي

خدمةً لهذا الدين الحنيف الذي وطّن سماحة العلّامة عمره في خدمته وبَذَلَ جلّ جهده وفاءً له.

حسين منصور الشيخ

13/ 4/ 1434هـ الموافق في: 24/ 2/ 2013م

بلومنغتون، ولاية إنديانا الأمريكية

Bloomington, Indiana

الفصل التمهيدي

الإسلام وبناء القيمة في العلاقة الإنسانية
كما يعرضها الدكتور الفضلي

* مفتتح
* الدين بوصفه رؤية في بناء العلاقات الإنسانية السليمة
* الدين وبعث الروح الإنسانية من جديد

مفتتح

مع كل ما يعيشه إنسان اليوم من تطوّر حياتي واسع، إلا أنه لا يزال يشعر بالنقص والحاجة إلى ما يوفّر له الاستقرارين الاجتماعي والنفسي. ولا سبيل إلى هذا النوع من الاستقرار ما لم تتوفّر له الحاجات الحياتية الأساس التي من شأنها إيجاد البيئة الإنسانية المتكاملة. ومن أجل ذلك تُجرى العديد من الدراسات الاجتماعية والنفسية لفهم الطبيعة الإنسانية وتحديد أبرز حاجاتها الأساسية، ذلك أنها «تعدّ مفاتيح فهم السلوك الإنساني وتوجيهه وضبطه والتحكم به، والتنبؤ بما سيكون عليه في المستقبل»[1]. ولعل من أشهر الدراسات في تحديد الحاجات الإنسانية الرئيسة ما وضعه عالم النفس الأمريكي أبراهام ماسلو (Abraham Maslow 1970 ـ 1908م) في ما يعرف بهرم ماسلو للحاجات الإنسانية، وهي:

1- الحاجات الفسيولوجية (physiological needs)، مثل: الجوع والعطش وتجنب الألم والجنس... إلخ من الحاجات التي تخدم البقاء البيولوجي بشكل مباشر.

---

(1) هيئة الموسوعة العربية، الموسوعة العربية، نشر الهيئة نفسها، دمشق، ط1، 2003م، ج7، ص 884، مادة (الحاجات).

2- حاجات الأمان (needs)، وتشمل مجموعة من الحاجات المتصلة بالحفاظ على الحالة الراهنة.

3- حاجات الحب والانتماء (love and belonging needs)، وتشمل مجموعة من الحاجات ذات التوجه الاجتماعي.

4- حاجات التقدير (esteem needs)، وذلك بما يشمل الإحساس الداخلي بالقيمة الذاتية واكتساب الاحترام والتقدير من الخارج.

5- حاجات تحقيق الذات (actualization-self) أو الحاجات العليا (metaneeds)، وماسلو يشير ـ هنا ـ إلى حاجة الإنسان إلى استعمال كل قدراته ومواهبه وإمكاناته الكامنة وتنميتها إلى أقصى مدى يمكن أن تصل إليه (1).

وبجانب نظرية ماسلو في تقسيم الحاجات الإنسانية، يوجد العديد من النظريات الأخرى التي تهدف إلى التعرّف إلى الطبيعة الإنسانية التي هي مدار التنظيم والتشريع في الأنظمة الحديثة.

وما تعرضه الرؤية الدينية بخصوص هذه النقطة أن الأديان ـ بما تمثّله من تشريعات إلهية ـ هي الأقدر على فهم الطبيعة الإنسانية، ومن ثمّ وضع ما يتناسب من تشريعات والفطرة الإنسانية، وذلك للإيمان الراسخ بأن هذه التشريعات إنما هي صادرة عن البارئ جلّ وعلا، خالق الإنسان والأعلم بما يتناسب وطبيعته.

والحاجة إلى فهم هذه الطبيعة الإنسانية يمكن إدراك أهميتها ومركزيتها في الحياة المعاصرة من خلال ما نراه من صراعات فكرية محتدمة اليوم حول تقديم الحلّ الأمثل لإدارة المجتمع الإنساني، ففي الوقت الذي تدعي فيه الأنظمة الرأسمالية الغربية قدرتها وتقدّمها في تقديم

---

(1) انظر: المصدر نفسه.

الرؤية الأكثر ملاءمة، يقدّم الإسلام نفسه بديلًا أيديولوجيًا منافسًا للرؤية الغربية. وما تعرضه الفصول اللاحقة يشير فيها الدكتور الفضلي إلى تقدّم هذا الحلّ، وهو القائم على التحليل التاريخي للنفس الإنسانية، وانطلاقًا من ذلكم التحليل تقوم الرؤية الإسلامية على ركائز ثلاث، وهي: أن الأحكام الدينية تهدف إلى العودة بالإنسان إلى روحية الإنسان الفطرية الأولى، وتهذيب النفس الإنسانية من غلواء أنانياتها، وتصحيح العلاقة مع الإنسان الآخر ابتداءً من المشتركات وانتهاءً بالتعاون من أجل إعمار الأرض وتقاسم خيراتها جميعًا.

وتقديمًا لما يعرضه الشيخ الدكتور في محاضراته الأربع القادمة، أمهّد لذلك بعوض موجز لأهم مرتكزات خطابه حول الحلّ الإسلامي إطارًا عامًّا تندرج فيه مفردة حوار الحضارات التي تدور حولها تلكم المحاضرات. وذلك في عنوانين رئيسين، هما:

- الدين الإسلامي بوصفه عقيدة وأيديولوجيا مؤسِّسة تدعو الإنسان إلى الإيمان بها لتكون مرتكزًا للاجتماع الإنساني.

- الدين الإسلامي بوصفه معالجةً عمليةً لما تعانيه المجتمعات من مشكلات رئيسة تنبعث من خلالها الروح الإنسانية من جديد.

الدين بوصفه رؤية في بناء العلاقات الإنسانية السليمة

- اعتماد الرؤية الدينية على الوحي الإلهي يحصّن ما تبشّر به الرسالات الإلهية الإنسان من سلامة ردّة الفعل الاندفاعية التي قد لا تكون سليمة في جميع مواقعها، وكذلك تضمن سلامة رجوع الإنسان إلى التعاليم الدينية السابقة كما بلغها أنبياء الله دون أي تشويه أو نقص أو زيادة.

- إن في تعدّد الرسالات وفاءً إلهيًا لهذا الإنسان الذي كلما أنزل الله عليه شريعةً، تتوالى عليها المؤامرات الشيطانية لتبديلها وتحريف أحكامها وتعاليمها، ومع هذا التقصير الإنساني كلّه، تبقى العناية الإلهية إلى جانبه مريدةً صلاحه وهدايته، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

الدين في تأريخه للتطوّر الاجتماعي

تمثّل الدراسات التاريخية في أي حقل من الحقول العلمية جزءًا رئيسًا

لأيٍّ من تلكم الحقول، وذلك لإدراك الإنسان بأن فهم الحاضر لا يكون إلا من خلال الإطلالة التفصيلية والواعية لتاريخ ذلكم الحقل العلمي أو الفكري. فمن أجل فهم المجتمع الإسلامي في العصر الحاضر ـ مثلًا، غالبًا ما يمهّد لذلك من خلال دراسة تحليلية للتاريخ الإسلامي من أجل الوصول إلى فهمٍ أعمقَ للواقع المعاصر.

والأمر نفسه في ما يتعلّق بالاجتماع الإنساني، ذلك أن الدين عندما يدعو الإنسان إلى الإيمان به عقيدةً فكرية ينطلق منها للعمل وفق التعليمات والأحكام الشرعية التي ينزلها الله على رسله، يقدّم لذلك بعرضٍ تاريخي تحليلي للطبيعة الإنسانية، إذ لا تخلو النصوص الدينية من الإشارات التاريخية عن بدء الخليقة وتكوّن المجتمع الإنساني، ومن ثمّ تفرّقه إلى فرق وأديان وتوجهات، وهي إطلالة تاريخية تمكّن الإنسان من فهم طبيعته بصورة أوسع وأشمل، بحيث تحفّزه إلى بناء مجتمعه مستقبلًا مستفيدًا من ذلكم التاريخ. ومن جهة أخرى، تعطي للرؤية الدينية ثقةً أكبر؛ ذلك أن الدين ـ بخلاف العقائد والأيديولوجيات الأخرى ـ لديه الرؤية التاريخية الواضحة حول الطبيعة الإنسانية، نشأةً وتطوُّرًا، ما يجعله أكثر معرفة بهذه الطبيعة ولديه القدرة والمعرفة الأوسع بما يتناسب وما لا يتناسب معها، وبخاصّة مع إيمان المتديّن بأن الدين رسالة إلهية يبلغها أنبياء الله، وهو ما يعني أنه صادر عن الله خالق الإنسان ومبدعه، وهو الأعلم بما خلق وصنع.

ولذلك عندما يذكر الدكتور الفضلي النظرية الماركسية في تحليلها للسنن الاجتماعية، يشير إلى أنّ ما يسميه ماركس المجتمع البدائي، تطلق عليه الآيات القرآنية مجتمع الفطرة أو الوحدة الفطرية، إشارة إلى الروحية العامة التي تطبع سلوك الإنسان في ذلكم الوقت، «وهي المرحلة التي كان الناس يتعاملون فيها مع ما حولهم بفطرية وغريزية تامّتين، فيأكل الإنسان ويتحرّك ويتجمّع بدافع الغريزة الطبيعية، وذلك من أجل أن يحافظ على

وجوده وبقائه وليحفظ نوعه الإنساني. ولم يكن - حينها - ما يتعارف الناس عليه اليوم بالنظام والأعراف والتقاليد التي تنظم علاقات الأفراد في المجتمع، إنما يتعامل الناس بفطرتهم مع جميع ما حولهم.

وهذا المجتمع هو ما تتحدّث عنه بعض الآيات القرآنية، إذ يقول تعالى:

﴿ كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ... ﴾[1]، حيث يشير تعالى إلى تلكم الوحدة الفطرية التي كان يعيش فيها الإنسان حالة من اليسر والسهولة في الحياة، فبعث الله إليهم الأنبياء بعدما بدأت تدبُّ فيهم حالات الاختلاف والانشقاق والنزاع، وهو ما تبيّنه الآية الأخرى: ﴿ وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَٱخْتَلَفُواْ ... ﴾[2].

إن هذه الإشارة التاريخية التي يعرضها الدين الإسلامي لها دورها في فهم الإنسان ووعيه لماضيه، لينطلق في حاضره بما يتناسب وتلكم الخلفية الواعية التي يعرضها الدين بصورة أدقّ وأكثر تفصيلًا من أي عقيدة وفكر آخرين.

الدين وحركية المجتمع

عندما يرسل الله سبحانه أنبياءه إلى أقوامهم لدعوتهم إلى الدين، إنما يمثّل الدين - في هذه الحال - أيديولوجيا جديدة يُدعى الإنسان إلى اعتناقها والقبول بها في مقابل ما يؤمن به من عقيدة ومبدإ إن كان لدى المجتمع ما يمكن أن يطلق عليه مبدأً معيّنًا، كما هي الحال مع أتباع الديانات السابقة عندما توجه إليهم الدعوة للإيمان بالدين الجديد. وقد

---

(1) سورة البقرة: الآية 213.

(2) سورة يونس: الآية 19.

يكون الدين ـ في حالةٍ أخرى ـ مبدأ وعقيدة في مقابل ما يعيشه الإنسان من خرافة وجهل، كما هي الحال مع المجتمع العربي الذي كان غارقًا في الخرافة والجهل وصراعات الغاب التي يأكل فيها القويّ الضعيف دون أي قانون أو شريعة واضحة المعالم يحتكم إليها ذلكم المجتمع.

وحينما يمثّل الدين طرحًا أيديولوجيًا جديدًا، تختلف الحال الدينية عن أي حركة مدنية أيديولوجية أخرى. ففي الوقت الذي تتفق فيه الحركة الرسالية مع أي حركة تغيير اجتماعي في نقد الواقع القائم والمطالبة بواقع جديد يقوم على أسس وقيم مختلفة، تتميّز الحركة الدينية بأنها لا تمثّل انبثاقًا من رحم الواقع الحالي بحيث تكون انقلابًا أو نقضًا لأسسه، وإنما تعرض الحركة النبوية نفسها على أنها دعوة لعودة الإنسان إلى ما كان يعيشه من حال فطريّة انحسرت من وسط المجتمعات الإنسانية نتيجة مخالطتها لشوائب الأنانيات وتغليب المصالح الفردية والفئوية على المصالح العامّة.

وما يميّز الطرح الديني بهذه الكيفية، أنه يذكّر الإنسان بقيم الخير الكامنة في نفسه، وأنه من شأنه أن يعيد تكوين مجتمعه وفق علاقات جديدة قائمة على تلكم القيم والروح الفطرية السليمة. ومن جهة أخرى، تُشعِر الإنسان بأن ما تقدّمه الرؤية الدينية الجديدة لا يمثّل ردّة فعل مندفعة تجاه المعاناة من الوضع القائم، كما هي الحال مع بعض الطروحات الأخرى، كالماركسية التي كانت ردّة فعل لطغيان سيطرة الروح الرأسمالية على المجتمع الصناعي الأوروبي وقت ظهورها، وتشاركها الحركة الليبرالية الغربية التي مثّلت حينها ردّة فعل تجاه سيطرة الكنيسة بالتعاون مع طبقة المُلّاك في أوروبا على مجريات الواقع الاجتماعي هناك.

الدين ـ في واقعه ـ رجوع بالإنسان إلى سابق عهده، سواءً إلى تلكم الروح الفطرية الأولى، أو إلى الشريعة الإلهية السابقة التي بدأت معالمها تختفي من المجتمعات أو جرّاء دخول الروح الشيطانية في الكثير من

تفاصيلها فحرفتها عن مسارها الصحيح. وهو الوضع الذي يتطلّب بعثًا جديدًا لتلكم الروح الدينية الإلهية الصحيحة. وهو ما يعني بصورة أخرى أن الدين لا يمثّل طرحًا جديدًا يقطع الصلة بكل ما هو ماضٍ، بل يُرجع الإنسان إلى ماضيه الأصيل الصافي الذي أخذت معالمه تشوّه وتزوّر، وذلك بخلاف الطروحات الفكرية الأخرى، التي غالبًا ما تجعل الماضي تاريخًا يجب التبرؤ منه وقطع العلاقة معه.

وما يقدّمه الشيخ الفضلي بخصوص حركة الدعوة النبوية، يركّز فيه على علاقة التشريعات الدينية وقيمها بإعادة الإنسان إلى الروح الفطرية السليمة، ولكنّه يركّز على نقطة مهمّة، وهي أن الإنسان المؤمن بالدين الإلهي لا تهيئه التعاليم الدينية للعودة على ذلكم النحو من الفطرة الساذجة التي من الممكن أن ينخدع فيها بأي شيطان من شياطين الإنس، وكأن الإنسان لم يعِش هذه الحياة بتاريخها الطويل والعريض، فالنبي يدعو قومه إلى الإيمان بالدعوة الإلهية على نحو من الوعي المتجدّد للحياة ومجريات الكون فيها. يقول تعالى موجهًا خطابه إلى نبيه الكريم محمد (ص): ﴿قُلْ هَٰذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِيۖ وَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[1]، فعندما يدعو النبي (ص) قومه إلى اتباع منهجه الديني الجديد هادي الإنسان ومرشده إلى فطرته السليمة، إنما يكون الإنسان متبعًا لهذا المنهج على وعي ونفاذ بصيرة[2].

ومن جهة أخرى، يشير الشيخ الدكتور إلى أن العقيدة الدينية لا تعتمد ـ في مصادرها المعرفية ـ على ما يتوصّل إليه العقل البشري بما يحيطه به الحس من معارف ومعلومات حسية وأخرى نظرية عقلية، لينتجا (العقل

---

(1) سورة يوسف: الآية 108.

(2) انظر: عبد الهادي الفضلي، «الإسلام وبصائر الوعي»، مجلة الكلمة، العدد 78، السنة20، شتاء 1434هـ/ 2013م.

والحسّ) ـ بعد ذلك ـ تلكم النظرية التغييرية المقترحة، وإنما يضاف إليهما مصدران مهمّان، بهما تفترق الدعوات الدينية عن بقية الدعوات الأخرى، وهما: الوحي والإلهام.

فـ «ما نعيشه اليوم من افتراق منهجي كبير بين المنهج العلمي في تحليل الظواهر، وبخاصّة ما يرتبط منها بالجانب الاجتماعي، وبين المنهج الديني الشرعي في تحليل تلكم الظواهر، يرجع في كثير من نواحيه إلى تحديد المصادر الأساس للمعرفة الإنسانية؛ ففي حين تستبعد هذه الفلسفات الفكر الديني أو المعرفة الدينية من مجال دراساتها لعدم تعقلهم مصادر أخرى للمعرفة الإنسانية غير الحسّ والعقل، يعتقد المؤمنون بالدين الإلهي بأن مصادر المعرفة الإنسانية هي: الوحي، والإلهام، والعقل، والحسّ».

واعتماد الرؤية الدينية على الوحي الإلهي يحصّن ما تبشّر به الرسالات الإلهية الإنسان من سلامة ردّة الفعل الاندفاعية التي قد لا تكون سليمة في جميع مواقعها، وكذلك تضمن سلامة رجوع الإنسان إلى التعاليم الدينية السابقة كما بلغها أنبياء الله دون أي تشويه أو نقص أو زيادة.

الانسجام بين التشريع والتقدّم الإنساني

وفي ما يخصّ تعدد الرسالات الإلهية، يشير العلّامة الفضلي إلى أنه «روعي في وضعها ـ كما يؤمن به المسلمون ـ المرحلية والتدرّج في بيان الأحكام، فالأديان السابقة على الإسلام كانت تشريعات مرحلية معدّة لمرحلة معينة من الزمن، فلكلّ تشريع دواعيه المرحلية التي تنتهي بانتهاء المرحلة الزمنية المخصصة له.

وهذه المرحلية نابعة من طبيعة الإنسان. ذلك أنه (أي الإنسان) يمرّ بمراحل يتطوّر فيها إدراكه ووضعه الإنساني والحياتي الاجتماعي بصورة

عامّة، إلى أن يصل إلى مرحلة الكمال والرشد الإنسانيين اللذين لا يكون الإنسان ـ معهما ـ بحاجة إلى تطوير في التشريع، ويمكننا أن نفهم أن المرحلة الحالية التي خُتمت بها الأديان بالدين الإسلامي هي المرحلة التي وصل فيها الإنسان إلى الاستقرار في النضج الفكري والإنساني، فلم تعد ثمة حاجة لدين جديد يحمل تشريعًا جديدًا.

إن الشرائع السابقة ـ كشريعة نوح وإبراهيم وموسى وعيسى (ع) ـ كانت شرائع مرحلية متمشِّية مع المرحلة الإنسانية التي وصل بها المجتمع إلى مرحلة معينة من النضج الفكري والاجتماعي والثقافي والعلمي والحضاري. وهذا ما نفهمه من حركة تعدّد الأديان وتعاقبها، حيث يكون نسخ الدين اللاحق للدين السابق نوعًا من التدرّج في التشريع، كما هي الحال بصورة مصغّرة لظاهرة نسخ الأحكام في الشريعة الإسلامية التي تعدّ نوعًا من التدرُّج في إعطاء الأحكام الشرعية للمجتمع الإسلامي الوليد»[1].

إن تعدد الرسالات ـ بهذا المفهوم ـ يراعي تقدّم الحالة الإنسانية من جهة، ويعطي للدين حركيته المواكبة لهذا التقدّم من جهة أخرى. كما إن المتديّن يجد في الرسالة الإلهية ـ من جهة ثالثة ـ الخارطة المرسومة لإخراج الإنسان مما وقع فيه من زلّات وانحرافات عصفت بواقعه وجرّته إلى تلكم المنزلقات التي يعاني منها إلى اليوم الحاضر. إن في تعدّد الرسالات وفاءً إلهيًا لهذا الإنسان الذي كلما أنزل الله عليه من شرائع، تتوالى عليها المؤامرات الشيطانية لتبديلها وتحريف أحكامها وتعاليمها، ومع هذا التقصير الإنساني كلّه، تبقى العناية الإلهية إلى جانبه مريدةً لصلاحه وهدايته، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

---

(1) عبد الهادي الفضلي، الوحدة الإسلامية: أسس البناء ومفاعيل الهدم في المجتمع المسلم، تحرير ودراسة: حسين منصور الشيخ، مخطوط، ص 30.

النظرة المتوزانة إلى الإنسان

في تعريفه للدين، يشير الدكتور الفضلي إلى أنه «عقيدة إلهية ينبثق عنها نظام كامل للحياة»[1]، وهو ما يعني امتلاك الدين رؤيةً واضحة حول الإنسان والكون والحياة، وهي النقطة التي كثيرًا ما كرّرها في أكثر من موضع. فكان مما عرضه في محاضراته حول المفهوم الإسلامي للإنسان أن الدين ـ على العكس من الحضارة الهندية، كمثال، التي تهمّش الدور الإنساني في الحياة، والحضارة الغربية التي تؤلهه ـ يقدّم «رؤيةً للإنسان يضعه فيها الموضع الوسط بين التهميش والتأليه. فالإنسان ـ في الرؤية القرآنية ـ خليفة الله في الأرض، بمعنى أنه موكَّل على هذه الطبيعة، فيتصرَّف فيها موكَّلًا وليس مستقلًّا، وذلك وفق وثيقة ومعاهدة بينه وبين الله سبحانه، لها بنودها وأحكامها الضابطة لها، وهي ما تعبّر عنها الرسالات الإلهية بمسمى الدين».

وهذه الرؤية المتوازنة، تحكمها أيضًا روحية المحبّة المتبادلة بين الله تعالى وعباده، فالله سبحانه يرسل رسله إلى الناس رفقًا بهم وحفظًا لهم من غلواء أنانيات المتجبرين بينهم، ذلك أن الإسلام في رؤيته لمفهوم حقّ الحياة، «لا يعني ـ في حدوده الدينية ـ تلكم المعاني التي تقتصر على توفير مستوى من الحياة بما يتساوى فيها الإنسان مع الحيوان، وإنما يوسّعها بما يشمل مقوِّمًا أساسيًّا من مقوّمات الشخصية الإنسانية، وهو العيش بكرامة».

وهذه النظرة الرؤومة والعطوفة من الله تعالى تجاه عباده لا تعني إرغامًا لهم على اتباع فكرٍ وأيديولوجية محدّدة، فالدين ـ في أساسه ـ دعوة

---

(1) الإسلام مبدأً: دراسة لغوية قرآنية لمفهومي الدين والإسلام، دار الرافدين، بيروت، ط2، 1430هـ ـ 2009م، ص 20.

للإنسان أن يقبلها أو أن يرفضها، وهو ما يعني أن الدين ـ في جوهره ـ احترام للإنسان في ما وهبه الله له من عقل، «يقول تعالى:

﴿قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍۖ أَن تَقُومُواْ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُواْۚ مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍۚ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُم بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾[1]؛ إذ الآية هي خطاب للنبي محمد (ص) بأن يدعو معارضيه الذين لا يزالون يصرّون على تكذيب دعواه إلى عدم التأثّر بالأجواء المحيطة والمؤثّرة وليتفكّر كلٌّ منهم إما مع قرينه أو منفردًا في ما أتاهم به من دعوة، كما يدعوهم إلى التفكّر في دعوى المخالفين له في ما يشيعونه حوله من الجنون ومس الجنّ وغيرهما من الشائعات المنفّرة. وهي دعوة صريحة لاستقلالية الإنسان في ما يصل إليه من نتائج وفي ما يمارسه من أحكام تجاه الآخرين».

---

(1) سورة سبأ: الآية 46.

الدين وبعث الروح الإنسانية من جديد

◀ حوار الحضارات لا يتحقّق من خلال بعض الجهود الفردية المحدودة، وإنما يجب أن تتبنّاه المؤسسات الرسمية في الدول المشاركة، وذلك لمكانة القرار الرسمي وتأثيره في الواقع الاجتماعي في الوقت الراهن.

خلق الله الإنسان ليكون خليفته على الأرض، وذلك لما وهبه من مؤهلات وملكات لم يهبها لسواه من الكائنات الأخرى. ولكنّ الإنسان خالف هذه الهدفية السامية من وجوده، وذلك في ناحيتين رئيستين تعرضهما الآيات القرآنية، وهما:

1- الانحراف عن الفطرة السليمة.

2- بناء العلاقات الإنسانية على قاعدة السيطرة والغلبة.

ولمعالجة ما بدأته المجتمعات الإنسانية من مسيرٍ في خطّ الانحراف، يعرض الشيخ الفضلي إلى بعض العناوين التي مثّلت رؤى عملية توصل الإنسان إلى بناء مجتمع إنساني صالح، يمكن تلخيصها في النقاط الآتية:

الدين والعودة إلى الفطرة الواعية

تشير الآيات القرآنية إلى تدرّج المجتمع الإنساني من مجتمع الفطرة الذي كان الناس يتعاملون فيه مع ما حولهم بفطرية وغريزية تامّتين، فيأكل الفرد فيه ويتحرّك ويتجمّع بدافع الغريزة الطبيعية، إلى أن تمكّن الإنسان - حينها - من مقدرات الطبيعة، فبدأت غريزة حبّ التملّك والسيطرة تطغى على نفسه، حيث ساعدت الوسوسات الشيطانية على ذلك أيضًا، فتكوّنت طبقية اجتماعية بين المستغلِّين من أصحاب الأملاك الواسعة، وطبقة العمّال المستغَلَّة، وهو ما ولّد حالًا من الأنانيات والأحقاد المتبادلة، بدلًا من الفطرة السليمة في تعامل الإنسان مع أخيه الإنسان.

وقد أنزل الله تشريعاته تستنكر على الإنسان أن تتملّكه هذه الروح في السيطرة والعداوة بينه وبين أخيه الإنسان، وتستبدل بتلكم الروح روح المحبّة والأخوة الجامعة. فعندما يصف اللهُ تعالى الأمةَ الإسلامية، يشير إلى خيريتها بين بقية الأمم، وأن ذلك نابع من دعوتها الناس جميعًا إلى القيام بالمعروف وعمل الخير ونهيهم عن منكرات الأفعال وقبائحها، مستندين في ذلك إلى ما يجمعهم من عقيدة الإيمان بالله تعالى، موجِهِهم وهاديهم إلى سبل الخير والمعروف تلك، وذلك للوصول إلى مرحلة شيوع مبادئ الإنسان الأصيلة وقيمه من جديد، يقول تعالى:
﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ... ﴾[1]، وهي دعوة إلى العودة من جديد إلى الفطرة الإنسانية السليمة، القائمة على التبصُّر الواعي والرؤية الواضحة، كما سلفت الإشارة إليه أعلاه.

ولتحقيق هذا الهدف، تدعو الرسالات الإلهية الإنسان إلى ما يسمّى

---

(1) سورة آل عمران: الآية 110.

في الأدبيات الدينية «مجاهدة النفس ومغالبتها»؛ لئلّا تنتصر قوى الشرّ فيها على قوى الخير، بحيث يسمّى جهادًا أكبر، فيما يطلق الجهاد الأصغر على مجاهدة العدوّ الخارجي، ذلك أن «للنفس الإنسانية مملكةً ومقامًا آخر، وهي مملكتها الباطنية ونشأتها الملكوتية. وفيها تكون جنود النفس أكثر وأهمّ مما في مملكة الظاهر، والصراع والنزاع فيهما بين الجنود الرحمانية والشيطانية أعظم، والغلبة والانتصار فيها أشدّ وأهـمّ؛ بل وإنّ كل ما في مملكة الظاهر قد تنزّل من هناك وتظهّر في عالم المُلك. وإذا تغلّب أي من الجند الرحماني أو الشيطاني في تلك المملكة، يتغلّب أيضًا في هذه المملكة. وجهاد النفس في هذا المقام مهمّ للغاية عند المشايخ العظام من أهل السلوك والأخلاق، بل ويمكن اعتبار هذا المقام منبع جميع السعادات والتعاسات، والدرجات والدركات».

الدين وبناء العلاقة الإنسانية الصحيحة

حينما يصف الله تعالى العلاقة الإنسانية في المجتمع المسلم، يصفها بـأنها عـلاقــة أخـوة قائمة على مبدإ الإيمان به تعالى، فيقول جلّ شأنه: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ...﴾[1]، وهو ما يعني أن الأساس في العلاقة الإنسانية هو العلاقة المتماثلة، وألّا فضل لإنسان على آخر، فالجميع في المقام نفسه، كما هي الحال مع علاقة الأخوة. ومضافًا إلى علاقة المماثلة، تكون العلاقة قائمة على الترابط الأخوي والتراحم والتواصل، وهو ما تفيده مفردة «الأخوّة» في الآية.

ولكنّ الإنسان في تاريخه القديم والحديث خرج عن هذه المبادئ والقيم، إلى علاقات قائمة على الطبقيات الاجتماعية والعرقيات والمناطق

(1) سورة الحجرات: الآية 10.

والأعـراق والأجنـاس وسواها من التصنيفات التي لا تقرّها المبادئ الإنسانية، ولا تلتقي والقيم الدينية.

وفي عرْضِ محاضرنا الدكتور الفضلي لأسباب هذه الانعطافة عن المبادئ والقيم الحقّ، يشير إلى أن من أبرز أسبابها الأنانية وحبّ الذات والرغبة الجامحة في التملّك ولو على حساب الآخرين. وهو ما يعني أن «الصراع البشري يرجع في أساسه إلى عوامل داخلية في الذات الإنسانية، فصراعات الحاضر والماضي إنما هي نابعة من الإنسان ذاته، وليس من عوامل خارجية، وهو ما نفيده من الآية القرآنية الكريمة: ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ إِخْوَانًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَابِلِينَ﴾[1]، إذ تتحدّث عن واقع يبشّر الله تعالى به عباده بما ستكون عليه العلاقة فيما بينهم يوم القيامة، حيث يدخلون الجنّة إخوانًا متقابلين لا يوجد بينهم أي نوع من الأنانية والحقد، ولو بمقدار يسير جدًّا، إذ ينزع الله تعالى هذه الروح الحاقدة والغلّ الذي يعشّش في نفوس الناس في الدنيا. وهو ما يعني أن هذه الحال لا تزال موجودة في نفس الإنسان ما بقي في هذه الحياة، ولو كان المجتمع مكوّنًا من أفراده المؤمنين. وما دام الأمر كذلك، فإن هذه الأنانيات لا بدّ من أنها ستدفع الإنسان نحو مزيد من الصراع والنزاع».

وإيمانًا بديمومة حال الأنانية في النفس الإنسانية، يشير الشيخ إلى ضرورة وجود نظام دائم يحكم العلاقات الإنسانية بما يخفّف من وطأة هذه الروح وما يعزّزها من وسوسات الشيطان وأعوانه، ومتى توفّر في هذا النظام «أمران رئيسان، كان ذلك وسيلةً لحصول أفراده على بركات الأرض والسماء، وهما: الإيمان، بمعنى الاجتماع على العقيدة والولاء لها. ومع الإيمان: التقوى، وهو ما يعني اتقاء العقاب الإلهي من خلال الالتزام

---

(1) سورة الحجر: الآية 47.

بالأحكام الشرعية. إنَّ عمل الإنسان بهذين الأساسين يقي المجتمع من ويلات الصراعات التي تؤدّي إلى معاناة الجميع. وبخاصّة أن المفهوم الديني لمعنى التقوى هو الالتزام الذاتي في الانضباط وفق النظام الإلهي، بمعنى: أن الإنسان في أدائه للأحكام الشرعية ـ كما طلبها الله تعالى منه ـ إنما يكون بدافع ذاتي بحت، وهذا النوع من الالتزام هو ما يقي المجتمعات من تلكم الصراعات وينشر بدلًا منها الخيرات والبركات على الجميع».

وبيانًا لتقدُّم النظام الإسلامي على بقية الأنظمة الأخرى في معالجة ظاهرة الصراع البشري، يستعرض الشيخ في محاضرته الثالثة أبرز عناوين الحلّ الإسلامي في معالجة هذه الظاهرة، وكالآتي:

1- إن أساس المشكلة يكمن في ذات الإنسان، وليس لعناوين خارجية، كما تذهب إليه النظرية الماركسية، أو نظرية التكاثر السكّاني التي جاء بها مالتوس، حيث يؤكّد على أن المشكلة تنبع من تلكم الروح الأنانية التي ساهمت كثير من الظروف الاجتماعية في بروزها لدى مجموعات معينة وصلت إلى مواقع القرار والسلطة، فكانت كثير من الصراعات الدامية بسبب أطماع هذه الطبقة المتنفّذة.

2- الشرائع الإلهية تمثّل الحلّ الأمثل لتغليب قيم العدالة في المجتمعات على حساب المصالح الفئوية، وذلك في حال طُبِّقَت تطبيقًا أمينًا، وهو لا يتمّ إلا في حال كان القائم على تطبيق الشريعة ممن تتوفّر فيه صفة العدالة.

3- الانضباط الذاتي في تطبيق الأحكام الشرعية، وذلك من خلال العناوين الدينية التي تحثّ المؤمن دائمًا على تهذيب نفسه، وانقيادها الذاتي لقيم الشريعة ومبادئها، وبخاصّة مع ما يؤمن به المتدين بوجود يوم للحساب والجنّة والنار، ما يعزّز مسألة الرادع الذاتي لديه.

4- الحفاظ على الوحدة الاجتماعية من غلواء الصراعات الفئوية، وذلك بما يتعاون فيه المؤمنون من دور الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بحيث يحفظون به وحدتهم الاجتماعية قائمة دائمًا.

5- «وفي حال اختلفت بيئة كلٍّ من المجتمعين المتصارعين أو المتخالفين، ترسم الآيات القرآنية طريقًا أخرى للمعالجة، وهي ما أطلقتها الآية الكريمة: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا...﴾[1]. ذلك أن الأديان أنزلها الله ـ أساسًا ـ من أجل إنقاذ المجتمعات البشرية مما تعيشه من صراعات واقتتال مستمرّ، ولم يكن الغرض من تعدّدها ـ حسب النظرة الإسلامية ـ إلا ما يمثّله هذا التعدد والتتابع في الرسالات من تكامل بينها، اقتضته الطبيعة الإنسانية بحيث تحتاج الأجيال إلى تدرّج في التشريع، ولا يناسبها الإتيان بشريعة واحدة فقط. ولذلك فإن الخلاف في حال وقع بين أتباع أيٍّ من الشرائع الإلهية يجب أن يُعالَج بروحٍ من الرويَّة والحوار بين هؤلاء الأتباع».

التعدد الحضاري وآليات التعامل

التعدديات الإنسانية ظاهرة اجتماعية طبيعية، وتمثّل لونًا من ألوان الإبداع الإلهي في خلق الإنسان، وما ينزله الله من رسالات لا تهدف إلى تذويب هذه التعددية الحضارية، ذلك أنه قد تمّت الإشارة إلى أن الرسالة الإلهية إنما أنزلها الله تعالى يرشد فيها عباده إلى الطريق المثلى لتعايش الإنسان الفرد والمجموع مع محيطه بصورة سليمة، يحافظ بها على نوعه الإنساني، ويحافظ على ما حوله من مقدرات الطبيعة التي سخرها الله لجميع عباده ليتشاركوا فيها ولينعموا بخيراتها.

---

(1) سورة آل عمران: الآية 64.

وانطلاقًا من ذلك، يؤكّد الشيخ الفضلي أن «الإسلام يفرّق - في نصوصه القرآنية الشريفة - بين الحضارة والنظام، إذ لا يتعارض الإسلام وتعدّد الحضارات الإنسانية، فيستوعبها جميعًا في نظامه الشامل، في الوقت الذي لا يقرّ بتعدُّد الأنظمة»، وهي الخلاصة التي تتعارض مع ما يطرحه بعض المفكرين الغربيين في إيمانهم بضرورة سيطرة الحضارة الغربية على بقية الحضارات الأخرى، وبخاصّة تلكم الحضارات التي يجدون فيها خاصّيتي: الشمولية (أو العالمية) والقدرة على الصمود والتحدي، وهما الخاصيتان اللتان تنطبقان على الحضارة الإسلامية، كما أشار إلى ذلك الدكتور أثناء حديثه عن تقسيمات الحضارة في محاضرته الثانية (تعدد السبل).

وإيمانًا بأن التعددية الحضارية سمة من سمات المجتمعات الإنسانية، يشير الشيخ إلى أن النظرة الإسلامية قائمة على عدّ ذلك واقعًا يمثّل مظهرًا من مظاهر الإبداع الإلهي للإنسان، ولذلك فهي تقوم على الركائز الآتية:

1- حينما يدعو الأنبياء الناس إلى الإيمان بالرسالات الإلهية، يدعونهم إلى أن يعيشوا في ما بينهم وحدةً اجتماعية، قوامها التكافل في ما بينهم لحفظ هذه الوحدة، وفي الوقت نفسه التعاون من أجل نشر قيم الخير والحقّ والعدالة، وأن يكون ذلكم في إطار الإيمان بالله تعالى.

2- تحدد النصوص القرآنية أنه في حال بقيت بعض المجتمعات على عقائدها السابقة، يبادر المسلمون إلى طلب التعاون في ما بينهم من خلال الاتفاق على المشتركات، والتأسيس عليها لمشتركات أخرى، وهو ما يعني تغليب لغة التعاون والحوار بدل الصراع والتقاتل.

3- تقوم فكرة الحوار قرآنيًا على وجود هويات متمايزة بين أطراف الحوار، وإلّا يكون ذلكم الحوار سبيلًا لتذويب تلكم التمايزات، وإنما لفهم كل طرف، والتعاون من أجل المصلحة العامّة.

4- يشير الدكتور الفضلي في تحديد الهويّة الإسلامية ـ باعتبارها طرفًا من أطراف الحوار الديني أو الحضاري ـ إلى أنها تقوم على ركيزتين رئيستين، هما: العقيدة القائمة على الإيمان بالله تعالى، والتشريع الإلهي الذي ينقسم إلى أحكام ثابتة، وأخرى متغيّرة. ويشدّد على أهمية تناول التشريع الإسلامي للمتغيرات التشريعية الحديثة، وإعطاء الرأي الإسلامي حولها، مقدّمةً لأي حوار حضاري معاصر.

5- وهو ما يعني اعتزاز كل طرف بهويته التي لها رؤيتها الخاصّة لمتغيرات الأحكام والتشريعات الحديثة، وألّا يوجد أي نوع من الانجرار وراء شعارات ودعوات حقوق الإنسان، بحيث تتقدّم على الرؤية الإسلامية.

6- حوار الحضارات ـ كما يعرضه محاضرنا الفضلي ـ لا يقوم بصورة فردية، وإنما يجب أن تتبنّاه المؤسسات الرسمية في الدول المشاركة؛ وذلك لمكانة القرار الرسمي وتأثيره في الواقع الاجتماعي في الوقت الراهن.

7- ولتفعيل مبدإ حوار الحضارات، يقترح الشيخ إنشاء مراكز دراسات مشتركة تعالج ما تعانيه مجتمعات الدول المشاركة من خلال عرض آرائها جميعًا، واتخاذ الرؤية الأكثر ملاءمة، وهو ما يساهم إلى درجة كبيرة في فهم كلا الطرفين للآخر.

8- وفي سبيل التمهيد لقبول اجتماعي كبير لدى كل طرف، يقترح الدكتور الفضلي إشراك المؤسسات التعليمية في ذلكم المشروع، من خلال برامج علمية ودراسات مقارنة تطرح رؤية كلا الطرفين في الدراسات والمقررات الجامعية. ومع المؤسسات التعليمية، يقترح إشراك وسائل الإعلام، وذلك لأهمية الدور الإعلامي في توجيه الرأي العام لدى كل طرف.

الفصل الأول

الإسلام والمفاهيم الضيّقة (*)

* مفتتح
* الإنسان من التلقي إلى الفاعلية
* الإنسان وفاعلية الانتماء
* المجموع الإنساني ومنظومة الحقوق والواجبات

(*) محاضرة ألقيت في مدينة سيهات شرق السعودية، بتاريخ 10 رمضان 1415هـ الموافق 9 فبراير 1995م

مفتتح

تتقاذف إنسان اليوم مجموعة من التيارات والتوجّهات والأفكار والرؤى، وهي التوجهات التي تحددها مجموعة من العوامل والدوافع الحياتية، لعل البيئة التعليمية وما تطرحه وسائل الإعلام الحديثة من أبرز تلكم المحدّدات في مجتمعاتنا الإسلامية اليوم.

ولغلبة الخطاب الغربي على المشهد العالمي في واقعنا المعاصر، تنعكس تلكم التيارات على واقع مجتمعاتنا الإسلامية، فتختلط ـ نتيجةً لذلك ـ مجموعة من المفاهيم التي نمت وتطورت في بيئاتها الغربية، ليشوبها بعض التشويش والغموض في تنقلاتها من بيئتها الأمّ إلى بقية البيئات الأخرى.

ونحن نشهد اليوم مجموعة غير قليلة من هذه المفاهيم غير المستقرّة على مدلول أو معنًى واحد معيّن، ذلك أنها من المفاهيم الحائرة التي لا يمكن تحديدها في معنًى واحد ووحيد دون أن يكون لها انطباق على معانٍ أخرى، فيما المجموعة الثانية هي من المفاهيم الضيّقة التي تستعمل في أكثر ممّا تدلّ عليه من معنى.

وهي الحال التي قد يرجع سبب القلق أو الضيق فيها إلى توابع الترجمة، فالذي نقل هذه الألفاظ من اللغات الأخرى، كاللغة الإنجليزية

والفرنسية، إلى اللغة العربية قد لا يكون بالمستوى الذي يستطيع أن يفهم مدلول هذا المصطلح أو معنى هذا المفهوم، فيتصرّف من عندياته، فيحصل شيء من الارتباك أو الخلط في المعنى. وفي حال أخرى، قد يكون ذلك بسبب اختلاف البيئات فيما تشهده كل بيئة من تاريخ اجتماعي يختلف عن بقية المجتمعات الأخرى. وفي حالٍ ثالثة، قد يكون للخلفية الفكرية التي يرتكز عليها ذلكم المفهوم دور في تحديد معناه أو ضبابيته في بعض استعمالاته، إلى غيرها من الأسباب.

وقد وردت إلينا هذه الألفاظ نتيجة التفاعل بين الحضارة الإسلامية والحضارات الأخرى، وبخاصّة الحضارة الغربية. ذلك أن من طبيعة الحضارات تقارض الألفاظ فيما بينها، فتأخذ هذه الحضارة من رصيفتها بعض ما لديها من مخزون لغوي، فيما تعطي من ألفاظها الأصيلة لتلك الحضارة المغايرة. وعادةً ما يحصل هذا تلقائيًا، وإذ ذاك قد يحصل شيء من القلق أو الضيق أو السعة في المفهوم.

ولتكرّر هذه المفردات وما تحمله من مفاهيم في المناخات التعليمية وفي وسائل الإعلام وعلى ألسنة العامّة والخاصّة، رأيتُ من المهم استعراض الرؤية الإسلامية حولها لرفع الكثير من الغبش الذي يلفّها في مجتمعاتنا الإسلامية، مستعينًا ـ في ذلك ـ بالنصوص القرآنية الكريمة، لكونها المصدر الإسلامي الأول في تحديد الرؤية ورسم الخطوط العامّة حول هذه المفاهيم المفتاحية.

وهذه مناسبة للإشارة إلى أهمية التوجّه لمعالجة هذه المسائل من قبل المؤسسات الفكرية والبحثية في بلدان العالم العربي؛ وذلك لأن تصحيح كثير من هذه المفاهيم يحتاج إلى منظومة من المؤسسات الفكرية والبحثية، وهو الأمر غير المتوفّر في واقعنا العربي أو الإسلامي. وربما يعود ذلك إلى أن كثيرًا من هذه الحكومات والدول لا تزال ـ مقارنةً بمثيلاتها في العالم

الغربي - تعدّ دولًا ذات مؤسسات ناشئة وحديثة، وتحتاج إلى مزيد من الوقت؛ لأن هذه المفاهيم وليدة تراكمات زمنية مديدة، وتغييرها يحتاج إلى زمن للمعالجة وإنضاج التجربة حولها. ومع ذلك لا ينبغي إغفال بعض المحاولات الجادّة في جانبها النظري أو التطبيقي، ولكنّ التركة ثقيلة جدًّا، وبمقدار هذه التركة نحتاج زمنًا طويلًا لتجاوز عقباتها ومحنها الكأداء.

الإنسان من التلقي إلى الفاعلية

◀ ما نعيشه اليوم من افتراق منهجي كبير بين المنهج العلمي والمنهج الديني في تحليل الظواهر الاجتماعية خاصّة، يرجع في كثير من نواحيه إلى تحديد المصادر الأساس للمعرفة الإنسانية، ففي حين تستبعد الفلسفات المادية غير الحسّ والعقل مصدرين للمعرفة، يتوسّع المؤمنون بالدين الإلهي في تلكم المصادر لتشمل الإلهام والوحي.

مصادر المعرفة بين الغيب والشهادة

تستعمل كلمة «المعرفة» بكثرة في التعاملات اليومية، فيقال: «هذه معرفة علمية»، و«عرفتُ أن زيدًا أخوك». وتجمع على «معارف»، فيقال: «هذه مجموعة من المعارف غير المنظّمة»، و«تلك من المعارف الحقّة». فماذا يُراد بـ«المعرفة»؟

المعرفة هي: الفكر والمعلومات الموجودة في ذهن الإنسان. فعندما يقال: «عرفتُ هذا الإنسان»، إنما يشير القائل إلى صورة ذهنية يحتفظ بها لذلك الإنسان الذي يتحدّث عنه. وعندما يقول آخر: «معرفتي بهذا

الموضوع جيّدة»، فهو يتحدّث عن مجموعة من الأفكار والصور الذهنية التي يحتفظ بها عن ذلكم الموضوع. وقريب من ذلك التعبيرُ الآتي: «أعرف محمدًا أخا علي»، حيث المعنى هو الإشارة إلى وجود صورة ذهنية عن (محمد) مع ربطها بصورة «علي» مع تحديد أن العلاقة بينهما هي الأخوّة. إن ما تعنيه كلمة «المعرفة» في مثل هذه الاستعمالات هو: انطباع الصور والأفكار في الذهن، وهذه الصور المنطبعة تُسمّى «فكرة أو أفكارًا» و«معرفة أو معارف». ورد في المعجم الوسيط: «عرف الشيء معرفةً: أدركه بحاسّة من حواسه»[1].

وقد بُحثَتِ المعرفة في أقدم بحوثها ودراساتها في الفلسفة. ومن أقدم الفلسفات التي بحثتها: الفلسفة الإغريقية أو اليونانية. ومنها انتقلت إلى الفلسفات الأخرى، وبخاصّة الفلسفة الإسلامية؛ ذلك أن الفلسفة الإسلامية اليوم تبحث في موضوعين رئيسين، هما: نظرية المعرفة، ونظرية الوجود[2]. يقول الشيخ مصباح اليزدي حول هذه النقطة: «المسائل المختلفة المطروحة في الفلسفة الإسلامية تحت عنوان الفلسفة والحكمة يمكننا أن نعتبرها عدّة علوم خاصّة، وبعبارة أخرى: هي مجموعة من العلوم الفلسفية المشتركة جميعًا في الأسلوب التعقّلي، ولكننا سوف نطلق الفلسفة بشكل مطلق على (الفسلفة الأولى)، ولكن لمّا كان إثباتها [الفلسفة الأولى] متوقفًا على مسائل المعرفة، فلهذا نتناول ابتداءً موضوع المعرفة بالبحث والدراسة، ثمّ نعرّج على مسائل معرفة الوجود والميتافيزيقا»[3].

---

(1) مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، دار الشروق الدولية، القاهرة، ط4، 1425هـ ـ 2004م، مادة (عرف).

(2) انظر على سبيل المثال: تقسيم البحوث الفلسفية ، عند السيد محمد باقر الصدر، فلسفتنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط12، 1402هـ ـ 1982م.

(3) محمد تقي المصباح اليزدي، **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، ترجمة: عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط1، 1411هـ ـ 1990م، ج1، ص 81.

وتتبُّعًا لتطوّر هذه المفردة، نجد أن الفلسفة اليونانية التي تأثرت بها الفلسفات الأخرى، كالفلسفات الغربية المعاصرة على اختلاف أنماطها ـ ومعها الفلسفة الإسلامية القديمة والمعاصرة ـ عندما تبحث المعرفة، تتناولها من جوانب عدّة، مبتدئةً في ذلك بمصادر المعرفة[1]، وغير منتهية بطرق تلقيها وتحليلها وتنميتها. ذلك أن هذه الفلسفات جميعًا (بما فيها الفلسفة الإسلامية) تحدد مصادر ووسائل المعارف الإنسانية والأفكار الذهنية في مصدرين أساسيين، هما: الحسّ والعقل.

وبعد ذلك، تقدِّم بعض الفلسفات الحسّ أساسًا للمعرفة الإنسانية، فيما ترى أخرى أصالة العقل، ولكنّها لا تتعدّاهما إلى مصادر أخرى للمعرفة الإنسانية. وهي نقطة يشير إليها الشيخ اليزدي، فيقول: «إن البحث حول أصالة الحسّ أو العقل يشكّل واحدًا من المحاور الأساسية لمسائل الفلسفة الغربية، إلّا أن أُولى الدراسات المنظّمة في هذا المضمار قام بها (ليبنتس) و(جون لوك)، وبعد ذلك اعتبر (كانت) ـ تحت تأثير أفكار (هيوم) ـ وظيفة الفلسفة هي تقييم المعرفة، واستنتج من ذلك أن المعرفة النظرية معتبرة في مجال العلوم الطبيعية والرياضية، ولا اعتبار لها في مجال الميتافيزيقا.

ولكن الفلاسفة المسلمين يضيفون القيمة على الأسلوب التجريبي في العلوم الطبيعية، وهم في الوقت نفسه يؤكّدون باستمرار على قيمة الإدراك

---

(1) ما يدعو الفلسفات القديمة والحديثة إلى بحث هذه المسألة هو أن الفلسفة في حقيقتها بحث في العلل الأولى للأشياء. فعندما يبحثون في الوجود، فإنهم يبحثون في أصل الوجود وعلته الأولى، وهو الله تعالى في الفلسفة والحكمة الإلهية الإسلامية. وعندما يبحثون في نظرية المعرفة، يتساءلون ـ أولًا ـ عن أصل المعرفة ومنابعها الأولى، وهكذا. (ف).

العقلي، ولا اختلاف بينهم بالنسبة لهذا الأمر، وإن كانت قد وجدت بينهم اتّجاهات متخالفة في الأمور الثانوية»[1].

ويتّضح مما ذكره الشيخ اليزدي أعلاه هو أن الخلاف الواقع في المدارس الفلسفية هو حول أولوية أحد المصدرين: العقل أو الحس، ولكن لا توسّع في مصادر المعرفة لدى تلكم المدارس بما فيها المدرسة الإسلامية. وبخلافه الشيخ جعفر السبحاني الذي يشير إلى منهج المدرستين الصوفية والعرفانية ومعهما الاتجاه الإشراقي في الفلسفة، وهي المدارس الثلاث التي تضيف إلى الحسّ والعقل: الإلهام والإشراق الروحي مصدرًا ثالثًا من مصادر المعرفة، فيقول: «اختلف الفلاسفة في تعيين الأدوات التي يكتسب بها الإنسان معارفه وإدراكاته، فانقسموا إلى طوائف:

1- طائفة يجنحون إلى الحسّ ويرونه الرصيد الوثيق للاتصال بالخارج، والإذعان به، وهؤلاء هم الحسيون.

2- وطائفة يركزون على العقل، ويرونه الأداة الوحيدة لكسب المعارف، وهؤلاء هم العقليون.

3- وطائفة ثالثة يرفضون الحس والعقل، ويركزون على الإلهام والإشراق، وهؤلاء هم الإشراقيون»[2].

وكان الأولى إضافة الوحي مصدرًا رابعًا، وبخاصّة في مباحث

---

(1) محمد تقي مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، مصدر سابق، ج1، ص 141 ـ 142.

(2) جعفر السبحاني، نظرية المعرفة: المدخل إلى العلم والفلسفة الإلهيات، محاضرات حرّرها حسن محمد مكي العاملي، الدار الإسلامية، بيروت، ط1، 1411هـ 1990م، ص 136.

الفلسفة الإسلامية، وذلك لمركزيته في الفكر الديني، وبخاصّة أنه يعدّ نقطة الخلاف الرئيسة بين المدرسة الفلسفية المادية والمدرسة الإسلامية في مباحث نظرية المعرفة، كما سيأتي أدناه.

الحسّ المصدر الأول للمعارف

يدرك الإنسان من خلال حاسّة البصر الكثير من المعارف، فما يراه بعينيه من صور، يختزنها عقله لتتراكم بعد ذلك مكوّنة المعارف البصرية في ذهنه. ومثيلتها حاسّة السمع، حيث يتلقّى بها أهم وسيلة للتواصل الإنساني، وهي الألفاظ اللغوية. ومعهما بقية الحواس الخمس التي تساهم بصورة مستمرّة في تزويد الإنسان بالمزيد من المعارف. فالإنسان «يولد وهو خالي النفس من كلّ فكرة وعلم فعلي، سوى هذا الاستعداد الفطري. فإذا نشأ وأصبح ينظر ويسمع ويذوق ويشمّ ويلمس، فإننا نراه يحس بما حوله من الأشياء ويتأثر بها التأثّر المناسب، فتنفعل نفسه بها، فتصبح نفسه التي كانت خالية مشغولة بحالة جديدة نسميها «العلم»، وهي العلم الحسّي الذي هو ليس إلا حسّ النفس بالأشياء التي تنالها الحواس الخمس: (الباصرة، السامعة، الشامّة، الذائقة، اللامسة)، وهذا أول درجات العلم، وهو رأس المال لجميع العلوم التي يحصل عليها الإنسان، ويشاركه فيه سائر الحيوانات التي لها جميع هذه الحواس أو بعضها»[1].

بهذه الحواس يبدأ الإنسان باكتساب ما يتلقاه من أسرته من لغة وثقافة وعادات وطبائع متواصلةً معه إلى الأبد. فهذه المعارف لا يدرسها الإنسان بصورة نظرية عقلية، وإنما يتلقّاها بواسطة أهم مصادر المعرفة الإنسانية، وهو: الحسّ.

---

(1) محمد رضا المظفّر، المنطق، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط 1427هـ 2006م، ص 13 ـ 14.

العقل المصدر الثاني للمعارف

تشير مختلف المدارس الفلسفية إلى أن المصدر الثاني للمعرفة هو العقل، ولكنها قد تختلف في تحديد ماهية العقل ووظائفه، ذلك أنها لم تتفق على تعريف واحد له. ولكننا، كبشر، بغض النظر عن تلكم التعريفات المختلفة، ندرك أننا نملك عقلًا متحرّكًا، وذلك من خلال عملية التفكير التي نشعر بها وجدانيًّا. فهذا التفكير ينطلق من جهاز، وهو ما نسميه العقل، سواءً آمنّا بمادّية هذا الجهاز فنذهب إلى أنه يتكوّن من المخّ والمخيخ والنخاع الشوكي، أو أعطيناه الصفة المعنوية البحتة، دون أن نحدد موقعه هل هو في الدماغ أم هو في القلب، أم في مكان ثالث كما هو رأي بعض النظريات الحديثة.

ما نتّفق عليه أن موطن التفكير هو ما نسميه «العقل»، وأن هذه المعلومات التي نحصل عليها عن طريق الحواسّ يتمّ تنظيمها في هذا الجهاز لنصل من خلال هذا التنظيم إلى معلومات جديدة. ذلك أننا في حال التقينا - مثلًا - بشخصين متشابهين تشابهًا تامًّا، فالنظر إليهما ووصول صورتهما إلى العقل هو إدراك ومعرفة يتوصّل إليها الإنسان من خلال حاسّة النظر، لكنّ الحكم على هذين الشخصين بأنهما توأمان هو العملية العقلية التي تضيف للمعلومة السابقة معلومةً ومعرفةً جديدةً.

إنّ ما يقوم به العقل الإنساني هو التحرّك في هذه المحسوسات والمعارف التي تصله عن طريق الحسّ ليستخرج منها معلومات جديدة، تُسمّى معلومات عقلية. وذلك نسبةً إلى مصدرها الأساس، وهو العقل. وهي ما يطلق عليها في المنطق القضايا النظرية، إذ يُتَوَصَّل إليها من خلال إعمال النظر فيها عقليًّا.

بين العلمي والديني في المنهج المعرفي

ما نعيشه اليوم من افتراق منهجي كبير بين المنهج العلمي في تحليل

الظواهر، وبخاصّة ما يرتبط منها بالجانب الاجتماعي، وبين المنهج الديني الشرعي في تحليل تلكم الظواهر، يرجع في كثير من نواحيه إلى تحديد المصادر الأساس للمعرفة الإنسانية، ففي حين تستبعد هذه الفلسفات «الفكر الديني أو المعرفة الدينية من مجال دراساتها لعدم تعقلهم مصادر أخرى للمعرفة الإنسانية غير الحسّ والعقل، يعتقد المؤمنون بالدين الإلهي أنّ مصادر المعرفة الإنسانية هي:

1- الوحي.

2- الإلهام.

3- العقل.

4- الحسّ»[1].

إننا لو رجعنا إلى القرآن الكريم ـ كأهم مصدر للمعرفة الدينية وأكثرها وثاقة في الثقافة الإسلامية ـ نراه يشير إلى الحسّ والعقل كمصدرين أساسيين للمعرفة الإنسانية ويدعو الإنسان إلى تبصّر الحياة من خلالهما، يقول تعالى:

﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿٢٠﴾﴾[2]. ففي هذه الآيات دعوة صريحة إلى أن يتبصّر الإنسان في ما حوله من مخلوقات، وذلك في ما يشاهده بحواسه ليخرج من خلال هذه المشاهدات إلى ما يعزّز لديه استشعار القدرة الإلهية العظيمة التي خلقت جميع هذه المخلوقات بهذه

---

(1) عبد الهادي الفضلي، أصول البحث، منشورات الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية، لندن، ط1، 1412هـ ـ 1992م، ص 28 ـ 29.

(2) سورة الغاشية: الآيات 17 ـ 20.

الدقة المتناهية. وهذه الأخيرة هي عملية عقلية جديدة تضاف إلى سابقتها الحسية.

ومضافًا إلى هذين المصدرين المعرفيين يضيف القرآن الكريم إليهما مصدري: الوحي والإلهام. ذلك أنّه يثبت عن طريق العديد من آياته أن حركات الدعوة النبوية ما هي إلا امتثال وتبليغ للوحي الإلهي الذي يختار الله تعالى من يصطفيه من أنبيائه المخلصين ليكونوا الواسطة بين الخالق وعباده من بني الإنسان، فيكون الوحي هو الوسيلة لتلقي تلكم الرسالة الإلهية المقدّسة. يقول تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ إِنَّهُۥ عَلِىٌّ حَكِيمٌ﴾[1]. وثمة الكثير من الإشارات القرآنية إلى أن الطبيعة النبوية منبعها البعث الإلهي دون أن تكون مبادرات شخصية، وذلك من خلال العديد من القصص القرآني الذي يتحدث عن سير حركة دعوة الأنبياء، إذ غالبًا ما تبدأ القصة النبوية بقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَا﴾، في إشارة واضحة إلى أنّ النبي في حركته الدعوية لم ينطلق لولا التفويض والإرسال من قبل الله تعالى، وفي تأكيد هذا المعنى نجد بعض القصص تبدأ بقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَوْحَيْنَآ﴾ في تعميق بيِّن لمركزية الوحي في خطّ الدعوة الدينية.

وإلى جانب الوحي، يضيف القرآن الكريم مصدرًا رابعًا، هو الإلهام، وهو الخطاب الإلهي المباشر لمخلوقاته دونما علاقة مباشرة بالتشريع الإلهي، وذلك كما في قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِى ٱلْيَمِّ وَلَا تَخَافِى وَلَا تَحْزَنِىٓ إِنَّا رَآدُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾[2]. وفي آية ثانية يقول تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ

---

(1) سورة الشورى: الآية 51.

(2) سورة القصص: الآية 7.

﴿...ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾[1]، والوحي هنا بمعنى الإلهام لهما بالقيام بتلكم الوظائف الواردة في الآيتين.

إننا - كمتدينين - حصلنا عن طريق الوحي - خاصّة - على الكثير من المعارف التي لا يمكن للحسّ أو العقل أن يصلا إليها، كما هي الحال مع المخلوقات الغيبية، كالملائكة والجنّ، وهي المخلوقات التي لو لم يرد ذكرها في المصادر الدينية لم يكن بمقدورنا التوصّل إلى معرفتها. ومثيلهما في ما يرتبط بعالم الغيب البحت، كما هي الحال مع مبدإ الخلق ونشأة الإنسان على هذه البسيطة، ويقابل ذلك منتهى هذا العالم فيما يتعلّق بالمصير الإنساني النهائي والحتمي وما يرتبط به من الجنّة والنار والحساب والآخرة، وغيرها من التفصيلات الغيبية. وهي مسائل غالبًا ما ترتبط بالشأن العقدي، إذ نستند في معرفتها والتفاعل معها إلى ما وصلنا من عالم الوحي الإلهي.

إنَّ الفكر الديني - بعمومه - يدعو إلى توسيع دائرة مصادر المعرفة بما يشمل المعارف التي تلقاها المتدينون عن طريق الوحي، ذلك أن التشريع الإلهي يقوم في أساسه على تلقي التعاليم الدينية الموحاة إلى الأنبياء (ع)، بينما يرفض الفكرُ الفلسفي الغربي تلكم الغيبيات لعدم تعقّله تعدّد تلكم المصادر بما يشمل الوحي الإلهي، فيرفضون كل ما يتعلّق بهذه المعرفة الغيبية، ولذلك يرفضون الاعتقاد بالذات الإلهية ويرفضون معها كثيرًا من الاعتقادات الدينية الأخرى ذات العلاقة.

الفكر الإنساني بين الأصالة والاتباع

من الكلمات المتداولة كثيرًا في عصرنا الحاضر كلمة «الفكر»، إذ

(1) سورة النحل: الآية 68.

من الشائع استعمالها في التعبيرات الآتية: «الفكر الإسلامي»، و«فكر أهل البيت (ع)»، و«الفكر الغربي» و«الفكر الاشتراكي» وغيرها الكثير. وهو من الاستعمالات الحديثة في اللغة العربية، إذ إنها ـ في استعمالها العربي المعجمي ـ يراد بها عملية التفكير العقلي. فعندما ينظُمُ العقل الإنساني بتنظيم بعض المعلومات للربط بينها واستخراج معلومة أو معلومات جديدة، تسمّى هذه العملية تفكيرًا وفكرًا. وهو ما نفيده من تعريف الشريف الجرجاني، إذ يقول: «الفكر: ترتيب أمور معلومة للتأدِّي إلى المجهول»[1]، ويعاضده المعنى الذي يذكره الكفوي في كلياته، إذ يعرّفه بأنه: «الانتقال من المطالب [الجزئيات] إلى المبادئ [القواعد العامّة] ورجوعها من المبادئ إلى المطالب»[2].

بينما يراد منه في معناه الحديث أن يعطي الإنسان ـ فردًا أو مجموعًا، من خلال الانتماء إلى مدرسة ومنهج محدّد ـ رأيه في قضية معيّنة، حيث يسمّى رأيه فكرًا أو اتجاهًا فكريًّا. ولذلك عندما يقال: «الفكر الإسلامي»، فالمقصود هو نتيجة إعمال عقول المسلمين عامّة في موضوع معيّن. وعند التعبير بـ «فكر أهل البيت»، فإن المقصود هو النتائج العلمية لموضوع معيّن بحثه أتباع أهل البيت (ع). وجمعًا بين المعنيين اللغويين القديم والمعاصر يقول الدكتور جميل صليبا: «إن الفكر يطلق على الفعل الذي تقوم به النفس عند حركتها في المعقولات، أو يطلق على المعقولات نفسها. فإذا أطلق على فعل النفس دلّ على حركتها الذاتية، وهي النظر والتأمّل. وإذا أطلق على المعقولات دلّ على الموضوع الذي تفكّر فيه النفس. وهو

---

(1) علي بن محمد الشريف الجرجاني (ت 816هـ)، **التعريفات**، مكتبة لبنان، بيروت، ط1985م، ص 176.

(2) أيوب بن موسى الكفوي (ت 1094هـ)، **الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ط2، 1419هـ ـ 1998م، ص 67 و697.

مرادف للفكرة. ومنه قولهم: الفكر الديني، والفكر السياسي. والفكري هو المنسوب إلى الفكر، فتقول: الحياة الفكرية، والعمل الفكري»[1].

وما تضيفه النظرة الإسلامية حول مفردة «الفكر» هو رعاية الجانب التطبيقي له، ذلك أن الدين الإسلامي يبحث بخصوص هذه المفردة في كيفية تحويل ما يؤمن به الإنسان من فكر إلى قيمة لها تأثيرها ودافعيتها للإنسان نحو العمل والتطبيق، وهي النقطة غير المبحوثة في جانبها الغربي. فالفكر ليكون فاعلًا ومؤثّرًا ـ وفق النظرة الإسلامية ـ يجب أن يحتوي على الصفات الآتية:

1ـ الأصالة

ونقصد بالأصالة هنا: ما يقابل التقليد والاتباع للغير دون تمحيص أعمق للفكرة. وكمثال توضيحي، نورد ما أشيع حول نظرية أصالة العرق الآري الغربي. وهي النظرية التي بُذلت العديد من الجهود العلمية لإثبات صحتها، وبخاصّة في ألمانيا أيام الحكم النازي الذي أوصل الزعيم الألماني أدولف هتلر إلى الحكم آنذاك. وهي نظرية ثبت تاريخيًا أنها وُجدت لخدمة الأغراض السياسية أكثر من أن تكون نظرية مبنية على واقع علمي متين.

وما تخلص إليه هذه النظرية هو تقدّم العرق الآري وبخاصّة الجرماني منه على بقية الأعراق البشرية. وهي نظرية مبنية على العنصرية والتشدد ضد أعراق محدّدة، وعلوّ أجناس بشرية على أخرى. وتؤمن بالقمع والإبادة ضد الأعراق الدنيا. وبالمقابل تؤمن بالحفاظ على «طُهر» الأعراق العليا. ولعلّ ما ساعد على شيوع هذه النظرية هو ما تملّك الشعوب الغربية من اعتزاز

---

(1) جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1982م، ج2، ص156.

بواقع مجتمعاتهم مقارنةً بواقع المجتمعات الشرقية. متناسين في ذلك ما كان عليه واقع الشرق، وأن كثيرًا من التقدّم الغربي الحديث يرجع في الأصل إلى ما استفاده من الفكر الشرقي القديم[1].

وهذه النظرية عندما يطالع مفرداتِها بعضُ المنبهرين بواقع المجتمعات الغربية قد يتولّد لديه الانطباع المؤيّد لأفكارها، وبخاصّة مع ما يراه من تقدّم علمي وتقني ومدني في مجتمعاتهم. إنّ تقبّل هذه النظرية من خلال حالة الانبهار العاطفي ومجرّد الانطباع الأولي يعدّ نوعًا من التقليد؛ لأنه قائم على مجرّد التلقّي العاطفي غير القائم على الدراسة الواعية والمتأنّية لواقع المجتمعات الشرقية قديمًا وحديثًا ومقارنتها بواقع المجتمعات الغربية قديمًا وحديثًا أيضًا. وهو بخلاف ما نعنيه بالأصالة في الفكر، ذلك أن الأصالة ـ وهي الحالة التي تشجّع عليها النصوص الدينية ـ تدعو الإنسان إلى عدم تقليد الآخرين وتحكيم عقله في تقبل الأفكار وتبنّيها.

وانطلاقًا من واقع حركات الدعوة النبوية التي هي في أساسها رفض للسائد وتأسيس لواقع اجتماعي جديد، تدعو هذه الحركات الإنسان إلى التعقُّل وبناء واقعه الجديد وفقًا لأسسها التي تدعوه لتلقيها بعقله قبل أن يتلقاها بقلبه، يقول تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾[2]، حيث تشير الآية الشريفة إلى أن جوهر قبول الدين إنما هو دعوة لاتباع التعاليم النبوية: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾، في مقابل حالة الرفض التي هي في جوهرها تقليد أعمى للموروث السائد ﴿قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾. وما تعلّق عليه الآية الكريمة هو نبذ هذه الحال وتحكيم العقل في تلقي الجديد: ﴿أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾.

---

(1) للاستزادة، انظر: ويكيبيديا الموسوعة الحرّة، النسخة العربية، مادّة: (النازية).

(2) سورة البقرة: الآية 170.

2ـ العمق

وهي الصفة المتمّمة للصفة الأولى، ذلك أن الأصالة تتطلّب من الباحث الذي يهدف إلى تقديم فكره للآخرين أن تتسم دراسته بالعمق في مقابل السطحية؛ فالبحث في أعماق المسألة دائمًا ما يكشف مسائل جديدة لم يكن ليتوصّل إليها لولا ذلكم الحفر في الخلفيات المعرفية لتلكم المسألة. وهذا ما نراه جليًا في المنهج الفقهي الإمامي الذي تعدّ صفة العمق من أبرز سماته، فنجد الفقيه يظل لأشهر من أجل أن يعطي رأيًا محدّدًا للمسألة، وذلك لضمان استيفاء البحث بما يكفي لإعطاء الحكم الشرعي فيها. وهذا بخلاف بعضٍ الذي قد يفتي في كثير من القضايا ـ وبخاصّة المعاصرة منها ـ دونَ روية وجهد علمي واضح، ما يجعل الحكم والفتوى حولها أشبه بحالة الاستعجال والمقارنة السريعة بين الماضي والحاضر، ما يترتّب عليه وهنٌ في التشريع الإسلامي لمثل تلكم المسائل. ومع تراكم هذه الحال لا يكون الفكر التشريعي الإسلامي بالمستوى المطلوب.

3ـ الاستقلالية

المراد من الاستقلالية عدم التبعية في النتائج وإبداء الأحكام دون تأمّل عقلي متأنٍّ؛ إذ يجب أن يكون الفكر الذي يعرضه صاحب الرأي وفقًا لما تمليه المنهجية العلمية وما توصل إليه من نتائج وفقًا لقوّة ومتانة الدليل. وهو أمر أكّدته الآيات القرآنية، ذلك أن التبعية للمجموع هي في الغالب ما تمنع الإنسان من تحكيم العقل وإنصاف الحق. يقول تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍۖ أَن تَقُومُواْ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُواْۚ مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍۚ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُم بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾[1]؛ إذ الآية هي خطاب للنبي

---

(1) سورة سبأ: الآية 46.

محمد (ص) بأن يدعو معارضيه الذين لا يزالون يصرّون على تكذيب دعواه إلى عدم التأثّر بالأجواء المحيطة والمؤثّرة وليتفكّر كلٌّ منهم إما مع قرينه أو منفردًا في ما أتاهم به من دعوة، كما يدعوهم إلى التفكّر في دعوى المخالفين له في ما يشيعونه حوله من الجنون ومس الجنّ وغيرهما من الشائعات المنفّرة. وهي دعوة صريحة لاستقلالية الإنسان في ما يصل إليه من نتائج وفي ما يمارسه من أحكام تجاه الآخرين.

4- الشمولية

المراد بالشمولية هنا استيعاب كل أطراف الموضوع؛ ذلك أن الاستيعاب هو من أبرز المؤثرات في فاعلية الفكر. وهي ما تجعل من الفكر قابلًا للتطبيق في الواقع العملي؛ لشموله أكثر أطراف الموضوع. وما يجعل الفكر الديني فكرًا ذا قابلية للتطبيق هو شموليته واستيعابه لجميع أفراده، بخلاف الفكر التشريعي البشري الذي أثبتت التجربة عدم وفائه لجميع أطراف الموضوع محلّ النزاع، ما يجعله يفتقد عنصر العدالة في كثيرٍ من مناطقه التي لا يراعيها في تشريعه.

الوعي بالذات ضمن متغيرات المحيط

«الوعي» من الكلمات الشائع استعمالها في عصرنا الحاضر، فيقال مثلًا: «هذا الموضوع يجب بثّ الوعي الجماهيري حوله»، و«نحتاج إلى توعية شاملة فيما يرتبط بالموضوع ...».

والوعي لغةً: الفهم، فـ (وعيتُ الأمر): فهمته، فيما يردُ في علم النفس بمعنى الذكاء، وفي الفلسفة بمعنى: الإدراك.

وما يضيفه الفكر الديني في ما يرتبط بهذه المفردة ـ كرصيفتها «الفكر» ـ هو تفعيل الوعي الإنساني في واقعه الاجتماعي بما يستحثّه

الوعي في النفس من دافعية عاطفية نحو العمل. وأول ما تدعو إليه النظرة القرآنية في هذا الاتجاه أن يعي الإنسان ذاته، وأن يكون على بصيرة منها. يقول تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ ﴿١٢﴾ يُنَبَّأُ الْإِنسَانُ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ ﴿١٣﴾ بَلِ الْإِنسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ ﴿١٤﴾ وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُ ﴿١٥﴾﴾[1]. إذ تشير الآيات الكريمة إلى أن الإنسان حينما يحاسَب إنما يُحاسب على ما اقترفته يداه، وذلك بما يتحمّل من مسؤولية لا يمكنه التنصّل منها في ذلكم اليوم، وعليه أن يدرك حقيقةَ أنَّ الإنسان مسلّط على هذه النفس، وأنّ عليه أن يكون على بصيرة ووعي كامل بها ليقيها شرور شطحاتها وهفواتها التي قد تودي به إلى الجحيم في ذلكم العالم الآخر. ذلك أن الإنسان في حال كان على هذه الدرجة من الوعي سيسعى إلى الرقيّ بها في هذا العالم الذي يعيش يومه ولحظته.

والقرآن الكريم كما يُحمِّل الإنسان الفرد مسؤولية الوعي الذاتي بنفسه، يحمّل الأمة بمجموعها وعيَ ذاتها ومكانتها بين الأمم لترتقي بنفسها إلى ذلكم المستوى الذي يتناسب وما تحمله من فكر وحضارة، يقول تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ...﴾[2].

لقد أعطى الله للأمة الإسلامية المركز الوسط بين الأمم، فلا إفراط في ما تحمله من فكر وتشريع ولا تفريط. وهو ما يمكن تقريبه بالعدالة في النظام. وهذه الآية من الآيات التي يفترض بالأمة ـ حكوماتٍ وشعوبًا ـ أن تعيها وعيًا يبعث فيها روح التطلّع للمستقبل الذي يفترض بها أن تحتله بين الأمم، والأمل الآن في الأجيال القادمة أن تتبصّر هذه الآية بما تختزنه من قيمة حضارية كبيرة لا ينبغي لنا ـ كأمّة ـ أن نتكاسل في السعي نحوها.

(1) سورة القيامة: الآيات 12 ـ 15.

(2) سورة البقرة: الآية 143.

الإنسان وفاعلية الانتماء

◄ تتداخل في نفس الإنسان انتماءات عدّة، وعندما تتحدّد أولوياتها، يكون لها فعلها الفردي والجماعي الذي قد يتحوّل في كثير من حيثياته إلى عصبيات مقيتة أشعلت العديد من الصراعات بين أتباعها في شتى أصقاع المعمورة على فترات تاريخية متباعدة حينًا ومتقاربة أحيانًا أخرى. وهو ما يعطي للهوية دورها في العصر الحاضر.

مفهوم الدين بين السعة والضيق

بسبب الاستعمار الغربي لكثير من البلدان الإسلامية، ظهر نوع من الصراع في تحديد مفهوم الدين، وبخاصّة أن الحضارة الغربية قامت الكثير من أنظمتها على أنقاض رفضها لتدخّل الكنيسة في شؤون الدولة الحديثة. ولذلك فإن المفهوم الموروث لدى هذه الحضارة إنما يرتكز في كثير من خلفياته على الممارسات الكنسية في فهمها لحدود الدين وضوابطه. والشريعة المسيحية في تطبيقاتها الحديثة المنبثقة عن الكنيسة هي شريعة أخلاقية في الأساس، تنحصر وظائفها في الطقوس العبادية وفي بعض مسائل الأحوال الشخصية؛ إذ تمارس الكنيسة دورها اليوم في تنظيم شؤون

العبادات وشرح نصوص الكتاب المقدّس بعهديه القديم والجديد، ومعهما بعض المسائل الشخصية، كالزواج والطلاق والحضانة والميراث ومثيلاتها مما يعرف بنظام الأسرة.

وهـذا بخلاف واقـع الدين الإسلامي؛ ذلك أنه يمثّل نظامًا شاملًا للحياة، يحتوي في تفصيلات مسائله الشرعية على جميع احتياجات الإنسان في ما يرتبط بتنظيم حياته الشخصية والأسرية والاجتماعية.

لقد طبّق الغربيون مفهومهم للدين المسيحي على الدين الإسلامي، ما ولّد نوعًا من الصراع في تحديد سعة مفهوم الدين وضيقه في ما يُحتكم إليه من قضايا الحياة المعاصرة؛ ذلك لأن من المفاهيم الرئيسة التي يتبناها الفكر الغربي فصل الدين عن الدولة (السياسة)، وهذا يرجع في جانب منه إلى طبيعة حركة الدعوة المسيحية التي لم ينشأ فيها قيامٌ للدولة المبنية على أساسٍ من الحكم الديني كما هي حال حركة الدعوة الإسلامية التي أنشأ فيها نبينا الكريم محمد (ص) النواة الأولى للدولة الإسلامية التي كانت عاصمتها المدينة، مثّل فيها (ص) رأس الدولة وقائدها العام، وجاء من بعده من خلفه في قيادة الدولة الإسلامية، وكان الإمام علي بن أبي طالب (ع) في ذلك أبرز الشخصيات الإسلامية التي مارست الحكم الإسلامي وفق ضوابطه الشرعية.

ولذلك عندما ينطلق المسلمون في ممارسة الفعل السياسي، فذلك انطلاقًا من واقع التجربة التاريخية ووجود رؤية دينية تفصيلية في الحكم، وليس انتحالًا وتحميلًا للدين بما ليس فيه، كما يذهب إليه بعض المتأثّرين بواقع التجربة الغربية المعاصرة.

إن التعريفات المتداولة للدين ـ عندما تحاول أن تجمع مفهومًا واحدًا لجميع المعتقدات والأديان بحيث تشملها في عبارة جامعة ـ تقصر الشأن

الديني في مجموعة من الطقوس والشعائر والعبادات، في حين أن «الدين ـ في ما يعرّفه به الإسلاميون ـ وضعٌ إلهيٌّ يرشد إلى الحقّ في الاعتقادات، وإلى الخير في السلوك والمعاملات»[1]، أي أن الدين كما يشمل مجموعةً من الطقوس العبادية بحيث تمثّل ركيزة أساسية من ركائز أي دين، فهو في بعض تمظهراته ـكما هي الحال مع الدين الإسلامي- يحمل فكرًا شاملًا للكون والإنسان والحياة تمثّل رؤية عامّة يستطيع المسلم اليوم الاحتكام إليها لتنظيم شؤونه الحياتية المعاصرة.

وانطلاقًا من ذلك نرى أن: «هناك تعريفًا غربيًّا للدين يشير فقط إلى العلاقة الفردية بين الإنسان وخالقه، وهو تعريف لا يلتقي وواقع الدين الإسلامي؛ ذلك أن الإسلام لم يقتصر على توجيه وتنظيم علاقة الإنسان بربّه فقط؛ بل شمل كل علاقات الإنسان: فردية واجتماعية، بين الإنسان وربّه، وبين الإنسان وجميع ما في الكون والحياة»[2].

إن الإسلام ـ دينًا يؤمن به المسلمون ـ هو: «الدين الذي بعث الله تعالى به النبي محمدًا (ص) إلى البشريّة كافّة، ويتألف من ركنين أساسيين، هما: العقيدة والنظام.

العقيدة هي: الإيمان بالله تعالى وبأنبيائه وما أنزله عليهم وبأوصيائهم وباليوم الآخر. وتسمّى أصول الدين. والنظام هو: التشريع الإلهي الذي وضع لتنظيم الحياة البشرية كافّة، ويسمّى: فروع الدين»[3].

---

(1) مؤسسة أعمال الموسوعة، الموسوعة العربية العالمية، نشر المؤسسة نفسها، الرياض، ط2، 1999م ـ 1419هـ، ج10، ص 584، مادة: (الدين).

(2) عبد الهادي الفضلي، التربية الدينية: دراسة منهجية لأصول العقيدة الإسلامية، مركز الغدير، بيروت، ط5، 1428هـ ـ 2007م، ص 25.

(3) المصدر نفسه، ص 26.

الهوية وتعدّد الانتماءات

كلمة «الهوية» من الكلمات العربية المنحوتة من كلمتين، هما: «ما هو» أو «ما هي»، إذ نُحِتَ منهما «هَوِيَّة» أو «هُوِيَّة» ـ بفتح الهاء وضمها .. وهي من التعبيرات الجديدة التي دخلت المعجم العربي الحديث. جاء في المعجم الوسيط: «الهُوِيَّة: في الفلسفة: حقيقة الشيء أو الشخص الذي تميّزه عن غيره. والهوية: بطاقة يُثبت فيها اسم الشخص وجنسيته ومولده وعمله، وتسمى البطاقة الشخصية أيضًا»[1].

وقد انتقل استعمال كلمة «الهوية» من معناها الفلسفي إلى المعنى الاجتماعي، حيث تأتي ـ اجتماعيًا ـ بمعنى: «عملية تمييز الفرد لنفسه عن غيره، أي: تحديد حالته الشخصية (personal identity)، ومن السمات التي تميّز الأفراد عن بعضهم: الاسم، والجنسية، والسن، والحالة العائلية، والمهنة ..إلخ»[2]. ومن العلوم الاجتماعية انتقلت إلى الوسائل الإعلامية المقروءة والمرئية، إلى أن أصبحت من المعاني المتداولة على ألسن العامّة والخاصّة دون استثناء؛ ولذلك عندما يُسأل الإنسان عن هويته إنما يراد من ذلك انتماؤه الفكري أو الديني أو خطّه السياسي الذي يكوّن جزءًا من هويته الإنسانية ويمتاز به عن غيره من بين أقرانه. وفي الاستعمال الرسمي أو المعجمي الحديث، يراد بالهوية الانتماء إلى الدولة أو الوطن.

إن تحديد المقوِّم الأساس لهوية الإنسان له علاقة مباشرة بأولوية الانتماءات التي تتعدّد لدى كل إنسان. ولذلك يعدّ هذا المفهوم من المفاهيم الملتبسة والحساسة في كثير من تمظهراتها الاجتماعية المعاصرة.

---

(1) **المعجم الوسيط**، مصدر سابق، مادة (الهُو).

(2) أحمد زكي بدوي، **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**، مكتبة لبنان، بيروت، ط2، 1982م، ص 206، مادة: (هوية Identity).

الإنسان في انتماءاته المتعدّدة

تتداخل في نفس الإنسان انتماءات عدّة، منها الانتماء إلى الوطن الذي تربى بين جنباته، وهو الانتماء الذي قد يتوسّع إلى الانتماء القومي، فيشعر الإنسان بانتمائه العربي الذي يتعدّى القطرية المحدودة. وفي حالٍ مقابلة قد يضيق إلى الانتماء العرقي أو القبلي أو المناطقي. ولأن هذه الانتماءات - عندما تتحدّد أولوياتها داخل النفس الإنسانية - يكون لها فعلها الفردي والجماعي الذي قد يتحوّل في كثير من حيثياته إلى عصبيات مقيتة أشعلت العديد من الصراعات بين أتباعها في شتى أصقاع المعمورة على فترات تاريخية متباعدة حينًا ومتقاربة أحيانًا أخرى، كان لذلك دوره في تحديد المدى الذي تمثّله الهوية في النفس الإنسانية في عصرنا الحاضر.

وما يطرحه الفكر الديني - في ما يرتبط بالهوية - هو تعزيز الانتماء إلى المبدإ. وذلك بأن يكون مرتكز الهوية التي يشعر الإنسان تجاهها بالانتماء الأول هو ما يعتقد به من مبدإ ومعتقد. وهو ما نفهمه من خلال مبدإ الأخوّة الإيمانية التي أسس لها القرآن الكريم في ما يحويه من آيات بيّنات حول وحدة الأمة الإسلامية. يقول تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ... ﴾[1]، ويقول في آية ثانية: ﴿ إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ ﴾[2].

(1) سورة الحجرات: الآية 10.

(2) سورة الأنبياء: الآية 92.

المجموع الإنساني ومنظومة الحقوق والواجبات

- يوسّع الإسلام مفهوم حقّ الحياة ـ كحق من حقوق الإنسان ـ بما يشمل مقوّمًا أساسيًا من أهم مقومات الشخصية الإنسانية، وهو العيش بكرامة.

- إننا نفهم السياسة في سياقها الإسلامي على أنها سياسة مبادئ، الغرض منها قيادة الناس وفق تعاليم المبدإ الذي تنتمي إليه الأمة واندمجت تحت رايته، وهو مبدأ توحيد الله تعالى وإخلاص العبادة له دون سواه، وليست سياسة مصالح ومطامح شخصية تخدم شريحة على حساب بقية شرائح المجتمع.

«حقّ الحياة» بين السعة والضيق

من أبرز العناوين الخبرية المُتداولة في وسائل الإعلام اليوم وعلى ألسنة الناس بجميع طبقاتهم ومستوياتهم الثقافية والاجتماعية ما يُسمّى «حقوق الإنسان»، وهو مصطلح انطلق تداوله من خلال الوثيقة الدولية التي تعرف بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان التي صدرت في 10 ديسمبر

1948م، حيث تضمّنت 30 مادّةً حقوقيةً، تعدّ - حسب الوثيقة - الحقوق الأساسية التي يجب أن تكفلها جميع الدول الأعضاء في الأمم المتحدة لمواطنيها. ومن بين أهم هذه الحقوق ما تنصّ عليه المادّة الثالثة من أهمية تمتّع «كل فرد بالحق في الحياة والحرية وسلامة شخصه»(1). وعندما يُتناول «حقّ الحياة» بالشرح، يشار إلى أنه: «حقّ مشروع لكل مولود على وجه الأرض في أن ينمو ويعيش حياةً طبيعية، ويتمتّع بحياته، فلا يجوز قتله أو التخلّص منه، وخصوصًا أثناء الحروب»(2)، وهذا ما يعني أن من مسؤوليات الدولة - وفقًا لهذا الحق - توفير متطلبات الحياة الأساسية من المأكل والمشرب والمأوى والملبس، وذلك ضمن حقوق المواطن المشروعة من ثروات البلاد التي ينتمي إليها.

وفي البلدان التي تنطلق دساتيرها ومواثيقها من وثيقة حقوق الإنسان، تلتزم توفير فرص العمل ليحصل الإنسان من خلال مشاركته في بناء الدولة على ما يكفل له الحياة الكريمة بتوفير متطلباتها الأساسية من المأكل والمشرب والمأوى والملبس. وفي حال كانت فرص العمل وما يجنيه المواطن من مقابل مادي لا يؤمّن له جميع احتياجاته الضرورية، فإن هذه الدول تتكفّل - من خلال مؤسسات الضمان الاجتماعي - بتغطية النقص الموجود في حاجاته الأساس.

وهو توجيه إسلامي أصيل، نجد له بعض التطبيقات في كثير من حكومات الدول الإسلامية، حيث تلتزم مؤسسات الضمان الاجتماعي بصرف معونات لمن يحقّ له الاستفادة من خدمات هذه المؤسسات.

---

(1) موقع الهيئة العامّة للأمم المتحدة، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: http://www.un.org/ar/documents/udhr.

(2) إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، معجم مصطلحات حقوق الإنسان، نشر: موقع كتب عربية، ط1، 2006م، ص 212 - 213، مادة: (حقّ الحياة life right).

ولكنّ هذا لا يعني أن جميع مشاكل الفقر والفاقة في المجتمع يمكن حلها من خلال التوجه للمؤسسات الحكومية، فهذا من الصعب تحقيقه. ولذلك لا ينبغي إغفال ما تحثّ عليه التعاليم الإسلامية من إحياء شعيرة التكافل الاجتماعي في المجتمع الإسلامي، وهي مسؤولية ملقاة على الجميع، وغالبًا ما تقوم به الجمعيات الخيرية المنتشرة في المنطقة، والحمد لله على ذلك.

ذلك أن من الفوارق الأساسية بين الفكر الغربي في ما يرتبط بتوفير حقّ الحياة كاملًا وبين الفكر الإسلامي هو ما يلقيه الدين من مسؤولية على المجتمع في حال تغيّبت مؤسسات الدولة عن القيام بواجباتها تجاه مواطنيها. ذلك أن الفرد في حال لم يكن متكاسلًا في طلب الرزق، ولم تؤمّن الدولة له ما يكفل له الحياة الكريمة، فإن الدين الإسلامي يلقي بالمسؤولية على المجتمع عن طريق ما يعرف فقهيًّا بالتكافل الاجتماعي، وذلك من خلال الحقوق المالية العامّة، كالزكوات والأخماس والصدقات والكفّارات.

وبخصوص هذه النقطة، تنبغي الإشارة إلى أهمية الدور الذي تقوم به هذه الجمعيات في مجال رفع معاناة الكثير من الأسر في مناطقها التي تشرف عليها. ولكنّ هذا لا يعني أن تُقيّد أنشطة الجمعيات في تلكم المساعدات العينية وغير العينية التي تُقدّم إلى المحتاجين، وإنما ينبغي أن تنمو المشاريع عن طريق المزيد من الدراسات الاجتماعية التي تخدم اللجان العاملة، وكذلك المستفيدين من خدمات هذه الجمعيات، وذلك بأن تدرس الأوضاع المعيشية لأبناء كل مدينة وكل قرية، ومن خلال النتائج التي تتوصّل إليها الدراسات تستطيع تلكم المؤسسات الخيرية معرفة المستويات المعيشية للمستفيدين. وبناءً على هذه البيانات وتحليلها

إحصائيًا يمكن الخروج بالعديد من الحلول والمقترحات المستقبلية التي من شأنها تطوير العمل الخيري وتنمية المجتمع لاحقًا.

النظام الإسلامي وتوفير الحياة الإنسانية الكريمة

بسبب اختلاف النظرة الإسلامية إلى معنى حقّ التمتع بالحياة عن تلكم النظرة الغربية، يضيف الإسلام إلى مقوّمات الحياة الإنسانية: مسألة الكرامة. فمضافاً إلى حقّ الإنسان في أن ينال ما يناسبه من المأكل والمشرب والمأوى والمسكن، تشير النصوص الإسلامية إلى أهمية التمتّع بهذه الحقوق في ما يحفظ للإنسان كرامته. يقول تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ ...﴾[1]، إذ لا تستثني الآية إنسانًا دون آخر، وذلك ما نستفيده مما ورد عن أمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب (ع) الذي يقول: **«النَّاسُ صِنْفَانِ، إِمَّا أَخٌ لَكَ فِي الدِّينِ وإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ»**[2]؛ إذ ـ وفقًا لهذه الكلمة ـ على الإنسان أن يتمتّع بحق الحياة التي يحتفظ معها بكرامته إما لكونه مسلمًا أو لكونه إنسانًا؛ بل إن الرواية النبوية الشريفة توسّع هذا المفهوم بما يشمل كل كائن حيّ، إذ ورد عنه (ص) قوله: **«لكل كبدٍ حرّاء أجرٌ عند الله»**[3]، بما يعني أن على المسلم أن يستشعر آلام ما حوله فيسعى إلى تخفيف معاناتهم، وذلك في دائرة واسعة جدًّا تشمل ـ مضافًا إلى حيّزها الإنساني العام ـ كل كبد حرّاء مما حوله في هذه الطبيعة.

ولذلك، فإن مفهوم حقّ الحياة في الإسلام لا يعني ـ في حدوده الدينية ـ تلكم المعاني التي تقتصر على توفير مستوى من الحياة بما

---

(1) سورة الإسراء: الآية 70.

(2) الإمام علي بن أبي طالب (ع)، **نهج البلاغة**، جمع: الشريف الرضي، تحقيق: محمد عبده، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1412هـ ـ 1992م، ج3، ص 84.

(3) علي بن برهان الدين الحلبي، **السيرة الحلبية**، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1400هـ ـ 1980م، ج3، ص 84.

يتساوى فيها الإنسان مع الحيوان، وإنما يوسّعها الإسلام بما يشمل مقوّمًا أساسيًا من مقومات الشخصية الإنسانية، وهو العيش بكرامة.

وهو ما نراه جليًا في كثير من تفصيلات الأحكام الشرعية، كما هي الحال مع الصدقات الشرعية التي هي إحدى جوانب التكافل الاجتماعي الذي يمارسه المسلم تجاه من يتقاسم معه الوحدة الاجتماعية التي ينتمي إليها بغض النظر عن انتمائه الديني والمذهبي والعرقي. حيث يحرّم الإسلام على المتصدّق أن يمارس هذه العبادة بطريقة المنّ والتفضّل، ذلك أن المنّ وإشعار

الآخرين بالتفضّل يجرح كرامة المتصدَّق عليه. فالتبرّع المالي قد يوفر – في جانبه المادّي – بعض الاحتياجات الضرورية للإنسان، ولكنه في المقابل يُنقص من كرامته التي هي حقّ أساسي من حقوقه الإنسانية التي لا يجيز الإسلام أن يُفرَّط فيها.

ولنا في أئمتنا (ع) خير مثال على ذلك، فعندما نقرأ سيرة الإمام زين العابدين (ع)، تشير مصادر السيرة إلى أنه حينما توفي وحضر المسلمون لتغسيله والصلاة عليه، وجدوا على ظهره آثار حمل الجراب الذي كان يحمله (ع) ليلًا في ذلكم الظلام الحالك، حيث كان يمرّ على بيوتات فقراء المدينة دون أن يعرّفهم بنفسه بأنه علي بن الحسين (ع) ليوزّع عليهم تلك الصدقات. فكان أداؤه لهذه الفريضة متمثِّلًا روحها الإسلامية التي يوفّر معها للإنسان كامل حقوقه، بما فيها حقّ الكرامة. فعندما لا يتعرّف ذلك المحتاج إلى واهب الصدقات لن يشعر بأي درجة من درجات النقص تجاه واهبه.

الحرية بين النظرية والتطبيق

الحرية من أبرز ما تنادي به المجتمعات الإنسانية من أقصى العالم إلى

أقصاه في عصرنا الحاضر، ولكنّ ذلك لا يعني وضوحها ذلكم الوضوح البيّن؛ بل هي من المفاهيم الحائرة التي يشوبها الكثير من الضبابية. لذلك من المناسب الوقوف مع تطورات هذا المفهوم التاريخية والبيئات التي ظهر فيها ذلكم التطوّر، وذلك في حدود المتاح.

الحرّية مصطلحًا فقهيًّا

الحرية من المصطلحات التي تتداولها المدوّنات الفقهية الإسلامية، ولكنها ترد في تلكم المتون بما يقابل: (العبودية) و(الرقّ). وذلك يتعلّق بالجانب التاريخي لظهور الدين الإسلامي؛ إذ إن الإسلام ـ في بدء ظهوره ـ كان قد جاء وحالة الرقّ تعد من الظواهر الاجتماعية المنتشرة بشكل فظيع جدًّا. وللقضاء على هذه الظاهرة فتح الإسلام أبوابًا كثيرة للحدّ منها، فلم يكن أمام الاستعباد إلا وسيلة واحدة فقط، وهي أسرى الحرب؛ إذ كانت الوسيلة الوحيدة التي يتمكّن منها المسلم من تملّك العبيد. وقد استمرّ الحال إلى أن انتهى عصر الرق إلى غير رجعة في العالم كله، والحمد لله على ذلك، وهي الحال التي تلتقي والروح الإسلامية في شيوع مبدإ الأخوة بين جميع البشر، دونما أي مائز بينهم.

الحرية مصطلحًا معاصرًا

ولكنّ المناداة بالحرية في عصرنا الحاضر لا تتمثّل في إلغاء العبودية، فعندما يطالب الابن أبويه بالحرية التي قد يجدها مسلوبةً منه في بعض صورها، أو تلك التي تطالب بها الزوجة من زوجها عندما يقيّدها ببعض الضوابط في ما يتعلّق بسعة حقّ التصرّف أو ضيقه، وكذلك عندما يطالب المواطنون حكوماتهم بمزيد من الحريات العامّة والخاصّة، فإنهم جميعًا لا يطالبون بالحرية مقابل العبودية التي لا وجود لها اليوم، وإنما يقصدون

بها معنًى آخر، ربما يعدّ توضيحه وبيانه من أعقد المشكلات المفهومية في عصرنا الحاضر.

ولكننا قد نستطيع أن نستخلص المعنى العام لها، ذلك أن كلمة «الحرية» بمعناها المعاصر وردت إلينا من الحضارة الغربية، وذلك انطلاقًا من وثيقة حقوق الإنسان التي مرّ ذكرها أعلاه، وبخاصّة في ما يرتبط بالمادتين 18 و19، التي تنصّ أولاهما على أن: «لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته، وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها، سواء أكان ذلك سرًّا أم مع الجماعة»، فيما تنصّ الأخرى على أن: «لكل شخص الحق في حرية الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحق حرية اعتناق الآراء دون أي تدخل، واستقاء الأنباء والأفكار وتلقيها وإذاعتها بأية وسيلة كانتِ دون تقيد بالحدود الجغرافية». ومضافًا إليهما تتردّد كلمة «الحرية» في العديد من فقرات هذا الإعلان العالمي ومواده الذي أصبح ثقافة عامّة يتحاكم ويتقاضى الناس وفقًا لمبادئها وتعاليمها في شتّى أصقاع المعمورة.

وقد صدرت هذه الوثيقة في أعقاب الحربين العالميتين الأولى والثانية، وجاءت نتيجةً لما عاناه الإنسان الغربي خاصةً من ويلات تلكم الحروب وما ارتكب فيها من فظائع مسّت الإنسان ونالت من جميع حقوقه التي لم يتمتّع بها في تلكم الحروب والصراعات التي كان يمارسها أصحاب السلطة في تلكم البلدان، فيما دفع فاتورتها الباهظة ذلكم الإنسان والمواطن البسيط. وقبل تلكم الحروب ضاق الإنسان ذرعًا من طبيعة السلطات التي كان بعضها جمهوريات والآخر ملكيات. وبخاصّة تلكم الملكيات الديكتاتورية التي لا تنتظم أمور الدولة فيها وفق دستور واضح متوافق عليه ومنتخب من قبل الجمهور، أو تلكم الجمهوريات التي هي في الأصل نظام جمهوري وصل الحاكم فيها عبر صناديق الاقتراع ولكنّ

نظامها الدستوري شبه معطّل وتتمّ القرارات فيها وفق إرادة ذلكم الحاكم المستبدّ الذي استغلّ سلطاته في ما هو لصالحه الخاصّ.

نتيجةً لمثل هذه الصراعات، توافقت المؤسسات الرسمية الغربية والشرقية على وثيقة عالمية تنظّم العلاقات الإنسانية البينية تلتزم الحكومات تطبيقها، وأن تكون جزءًا أساسًا من دساتيرها، ينال المواطن حقوقه ويطالَب بواجباته انبثاقًا منها[1].

الإسلام ونظرته إلى الحرية بمفهومها المعاصر

وهذه النتيجة التي توافقت عليها الشعوب من أجل أن يتمتّع المواطن بكافّة حقوقه كاملة، ولتجنيبه آثار تلكم الصراعات التي قد يكون الساسة من أسبابها، هي أمرٌ تقرّه الديانات الإلهية وتدعو إليه، وتلكم الحرّية الشخصية تكفلها الديانات بما يتوافق والتعاليم الدينية. ولكنّ المناداة بالحريات في كثيرٍ من الأحيان، وبخاصّة في عالمنا العربي، قد تنطلق من خلط في المفاهيم وبعض المغالطات التي تدعو الإنسان إلى الإباحية والانفلات الأخلاقي والديني بدلًا من نيل الحريات التي من شأنها الارتقاء بالمجتمعات الإنسانية إلى ما هو عالٍ وسام؛ ذلك أننا لو رجعنا إلى النصوص الموجودة في الشريعة الإسلامية في تعاملَ أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع) ـ نموذجًا أعلى في تطبيق الشريعة الإسلامية عندما مارس

(1) محرّرو الإعلان العالمي لحقوق الإنسان هم (هجائيًا): ألكسندر بوغومولوف (الاتحاد السوفيتي)، إليانور روزفلت (الولايات المتحدة)، الدكتور بينغ ـ تشنغ (الصين)، تشارلز ديوكس (المملكة المتحدة)، الدكتور شارل مالك (لبنان)، جون ب. هومفيري (كندا)، رينيه كاسين (فرنسا)، هيرنان سانتا كروز (شيلي)، وليام هودغسون (أستراليا). انظر: موقع الهيئة العامة للأمم المتحدة، **الإعلان العالمي لحقوق الإنسان:**

.http://www.un.org/ar/documents/udhr/drafters.shtml

دوره في الحكم ـ سنرى أن الحرية تعني: أن كل فردٍ من المواطنين يعطى كامل حقوقه المكفولة له كما تنصّ عليها تعاليم الشريعة الإسلامية، دون وجود أي نوعٍ من الاعتداء على حقوق الآخرين.

وهذه النتيجة لا يمكن تحقيقها ـ وفق النظرة الإسلامية ـ إلا في حالٍ واحدة فقط، وذلك عندما يكون نظام الدولة نظامًا يحقّق مبدأ العدالة الاجتماعية بين المواطنين، وأن يكون القائم على تطبيق النظام يتّسم بصفة العدالة أيضًا، فيراعي تطبيق النظام على جميع المواطنين على حدٍّ سواءٍ دونما مائز بينهم. في مثل هذه الحال نستطيع أن نوجد الحرية، بحيث يأخذ الجميع حقوقهم كاملةً دون أن يعتدي أحدهم على الآخر.

ولذلك، فإن وجود نظام لا يحقّق مستوًى من العدالة في بعض جوانبه، أو أن يكون على رأس السلطة الحاكمة من لا تتوفّر فيه صفات العدالة، لا نعدم أن نجد مجموعة من الحريات المسلوبة. ولذلك جاء التأكيد من جانب الشريعة الإسلامية على مسألة العدل الاجتماعي نظامًا وقُوّامًا، وبخاصّة وفق النظرة الإمامية التي تشترط درجة عالية من العدالة في الحاكم الإسلامي، وهذا الشرط غير قابل للتنازل عنه. ففي حال سقوط هذه الصفة عن الحاكم ـ وفق الفقه الإمامي ـ يوجب ذلك سقوطه حاكمًا شرعيًّا على المسلمين، ولا يجوز التعامل معه باعتباره حاكمًا شرعيًّا. ذلك أن شرط العدالة يجب توفره في الحاكم الإسلامي من حين توليه السلطة إلى آخر يوم له فيها، وذلك بغرض تحقيق الحريات العامّة للمواطنين من خلال تحقيقِ العدالة الاجتماعية والحياة الكريمة بينهم جميعًا.

وانطلاقًا مما أشير إليه أعلاه، ثمة تباين في الرؤى والمنطلقات بين الرؤية الإسلامية لمسألة الحريات وما تنادي به المنظمات الدولية الراعية لحقوق الإنسان. فحينما تنطلق دعوات غربية بضرورة إطلاق الحريات العامّة للمواطنين كافة في بلدان العالم الإسلامي ـ مثلًا ـ، وذلك في

ما تصدره من تقارير بصورة دورية ترصد بها الحركة الحقوقية في كل بلدٍ على حدة، إنها في تلكم التقارير تنظر إلى جانب واحد من المعادلة التي من المفترض أن تكفل هذه الحريات، وهو السلوك العام لتلكم الحكومات، دون وجود تركيز واضح على النظام الذي ينتظم هذا البلد أو ذاك وفقه، إذ قد يكون الخلل نابعًا من النظام نفسه وليس من تطبيقه.

إنّ الدعوات الدولية كما ينبغي أن تركز على السلوك العام للحكومات، لا بدّ من تتبّع لحركة التشريع في تلكم الدول، ذلك أن تراكم هذه الدراسات من شأنه أن يكفل تحقيق هذه الحريات على أرض الواقع. وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أن النظام ـ من خلال التجربة الواقعية ـ ما دام يَصدُر عن العقل الإنساني دونما الرجوع إلى التشريعات الإلهية لا يكون عادلًا في جوانبه كافّة، فالنظام العادل لا يصدر إلا عن العادل المطلق، وهو الله تعالى.

السياسة والضابطة الشرعية في الإسلام

مفهوم السياسة من المفاهيم التي تختلف النظرة فيه كليًّا في ما تقدّمه الحضارة الغربية عمّا تلتزمه التعاليم الدينية تجاه قيادة الناس وتنظيم شؤونهم في وحدة اجتماعية واحدة. ذلك أن السياسة في شقّها الغربي تعني فنّ إدارة المجتمع من خلال التداول السلمي للسلطات العليا فيه عبر وصول نخب اجتماعية معيّنة إلى سدّة القرار. ولكن آلية الوصول إلى موقع القرار ومن ثَمّ إصدار القرارات وتنظيم الحياة الاجتماعية ينطوي في ممارسته على الكثير من خداع الجمهور بغرض تمرير الكثير من المصالح الشخصية على حساب المصالح العامّة.

وهذا المنحى في الممارسة السياسية لا يلتقي والنظرة الدينية، حيث يحتاج إختيار القيادة الاجتماعية ـ دينيًّا ـ إلى مجموعة من الصفات والمميزات، تأتي مسألة الانضباط الشرعي في مقدّمتها؛ إذ إن تحقيق العدالة

الاجتماعية في الإسلام، كما يُرتكز فيها على النظام التشريعي العادل، فإن الدعامة الثانية لتحقيق هذه العدالة هي أن يكون القائم على تطبيق النظام ممّن تتوفّر فيه صفة العدالة بمعناها الفقهي الذي يعني: «السلوك المستقيم المتأثّر بالحالة النفسية التي تدفع الإنسان نحو الالتزام بالأحكام الشرعية»[1]، وذلك لضمان التطبيق السليم لذلكم النظام الذي يحتكم إليه أفراد المجتمع سعيًا لحياة إنسانية كريمة يتساوى فيها الجميع دونما مائز طبقي أو عرقي أو مناطقي أو اجتماعي بينهم. ومما يؤسف عليه أننا حينما نتحدّث عن الرؤية الإسلامية في ما يتعلّق بالشأن السياسي، إنما ننطلق في ذلك من نماذج قليلة جدًّا، ذلك أن التاريخ الإسلامي في الحكم لم يَحتكِم فيه ممارسوه إلى تلكم النظرة المتقدّمة في سياسة وقيادة المجتمع المسلم.

إن التجربة الأكثر إشراقًا في تاريخ المسلمين بعد رحيل النبي محمد (ص) عنهم هي تلكم الفترة القصيرة التي حكم فيها الإمام علي بن أبي طالب (ع) والتي أدار شؤون الأمة الإسلامية طبق تعاليم الشريعة ولم يحد عنها قيد أنملة. ولذلك؛ فإننا حينما نريد فهم السياسة في سياقها الإسلامي، فإننا نفهمها على أنها سياسة مبادئ، الغرض منها هو قيادة الناس وفق تعاليم المبدإ الذي تنتمي إليه تلكم الأمة التي توحدت واندمجت تحت رايته، وهو مبدأ توحيد الله تعالى وإخلاص العبادة له دون سواه، وليست سياسة مصالح ومطامح شخصية تخدم شريحة على حساب بقية شرائح المجتمع. وهذا ما نتبينه مما ورد عن أمير المؤمنين (ع) في بيان الفرق بين سياسته المبدئية وسياسة معاوية بن أبي سفيان المصلحية النفعية، إذ ورد عنه قوله (ع): «وَاللهِ، مَا مُعَاوِيَةُ بِأَدْهَى مِنِّي؛ ولَكِنَّهُ يَغْدِرُ ويَفْجُرُ. ولَوْلا كَرَاهِيَةُ الْغَدْرِ، لَكُنْتُ مِنْ أَدْهَى النَّاسِ. ولَكِنْ كُلُّ غَدْرَةٍ فُجَرَةٌ، وكُلُّ فُجَرَةٍ

(1) عبد الهادي الفضلي، التقليد والاجتهاد: دراسة فقهية لظاهرتي التقليد والاجتهاد الشرعيين، مركز الغدير، بيروت، ط2، 1426هـ - 2005م، ص 81.

كَفَرَةٌ. ولِكُلِّ غَادِرٍ لِوَاءٌ يُعْرَفُ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ. واللهِ مَا أُسْتَغْفَلُ بِالمَكِيدَةِ، ولا أُسْتَغْمَزُ بِالشَّدِيدَةِ»[1].

إنّ الإمام عليًا (ع) في هذا النص يعرض لسياسة معاوية نافيًا جهله بأمور الحكم، وهي التهمة التي قد تلصق به؛ لأنه لا يقوم بممارسات الحكام كما عهدها الناس، فهو في هذه الكلمة يؤسس لمعنًى جديد للسياسة ونمط الحكم في الإسلام، وهو نمط لا يقوم على الخديعة والمكر - كما يقوم به معاوية ومن هم على شاكلته -، وإنما يقوم على التزام المبادئ والحفاظ عليها، ذلك أن المخالفة لهذه المبادئ فجور وخروج عن الإسلام فيما أسس له من تعاليم وأحكام ثابتة لا تبدلها ظروف ومقتضيات الحكم مهما قُدِّمت للحاكم من مغريات ومورست عليه من ضغوط.

وفي تعليق ابن أبي الحديد على كلام أمير المؤمنين أعلاه يقول: «كان أمير المؤمنين مقيدًا بقيود الشريعة مدفوعًا إلى اتباعها ورفض ما يصلح اعتماده من آراء الحرب والكيد والتدبير إذا لم يكن للشرع موافقًا، فلم تكن قاعدته في خلافته قاعدة غيره ممن لم يلتزم بذلك، ولسنا بهذا القول زارين على عمر بن الخطاب ولا ناسبين إليه ما هو منزّه عنه، ولكنه كان مجتهدًا يعمل بالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة، ويرى تخصيص عمومات النص بالآراء وبالاستنباط من أصول تقتضي خلاف ما يقتضيه عموم النصوص، ويكيد خصمه ويأمر أمراءه بالكيد والحيلة ويؤدب بالدرة والسوط من يغلب على ظنه أنه يستوجب ذلك ويصفح عن آخرين قد اجترموا ما يستحقون به التأديب، كل ذلك بقوة اجتهاده وما يؤديه إليه نظره.

ولم يكن أمير المؤمنين (ع) يرى ذلك، وكان يقف مع النصوص

---

(1) ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل، بيروت، ط2، 1416هـ - 1996م، ج10، ص 211.

والظواهر ولا يتعداها إلى الاجتهاد والأقيسة، ويطبق أمور الدنيا على الدين ويسوق الكل مساقًا واحدًا، ولا يضع ولا يرفع إلّا بالكتاب والنص. فاختلفت طريقتاهما في الخلاف والسياسة»[1].

المجتمع المسلم وتأثره بالحال السياسية الغربية

ومن المؤسف أن يغيب هذا المعنى للسياسة بمفهومها الإسلامي، ليحلّ مكانه المفهوم الغربي، حيث استطاع الغرب ـ عبر احتلاله كثيرًا من دول العالم الإسلامي ـ أن يبث في مجتمعاتها أفكاره، وذلك عن طريق وسائل الإعلام التي كانت تحت سيطرته، وكذلك من خلال مناهج التعليم، حيث كانت المقرّرات الدراسية في تلكم البلدان بإشراف من البعثات الاستعمارية البغيضة. ولم يكن من العسير عليهم في تلكم الحقبة إثارة الأجواء ضدّ أي شخصية واعية تقف ضدّ مشاريعهم الفكرية الهدّامة تلك وتحاول إرجاع المفاهيم الإسلامية الغائبة. وقد بقيت آثار تلك الحقبة إلى يومنا الحاضر ولم تتعافَ منها مجتمعاتنا تمامًا[2].

---

(1) المصدر نفسه، ج10، ص 212 ـ 213.

(2) ثمة تصوّر لدى بعض الشرائح الاجتماعية حول معارضة بعض علماء الدين للمارسة السياسية، وبخاصّة عندما ترتبط المسألة بالمبادرة تجاه النهوض الاجتماعي من أجل السعي لإقامة الدولة الإسلامية. وهذا تصوّر غير دقيق، ذلك أنه لا يوجد من الفقهاء من يقول بحرمة قيام دولة شعارها تطبيق الشريعة الإسلامية، فهذا المعنى لا يفتي به أحد من الفقهاء لا من المتقدّمين ولا من المتأخّرين، ولا من المعاصرين أيضًا. وغاية ما قد يصدر عن بعضهم التصريح بصعوبة تحقّقه، بحيث يرى أن السعي وراء تحقيق هذا الهدف هو من الصعوبة بمكان، وذلك بسبب المناخات السياسية الخانقة في البلدان الإسلامية، فإن دفع المجتمع نحو هذا الهدف قد يكون من الخطورة على أرواح الناس وشؤونهم العامة بدرجة كبيرة. ولكن هذا الفقيه لا يفتي بحرمة تحقيق هذا الهدف؛ لأنه عزل للإسلام وسماح للكفر بأن يحكم المسلمين، وهذا لا يقول به مسلم. (ف).

الفصل الثاني

تعدّد السبل: نظرة إسلامية في تعدّد الحضارات(*)

* مفتتح
* وقفة مع المفاهيم
* الموقف الفكري من تعدُّد السُّبُل
* الموقف العملي من تعدُّد السُّبُل

(*) محاضرة أُلقيت في مدينة سيهات شرق السعودية بعنوان: «تعدد السبل»، بتاريخ 2 رمضان 1415هـ الموافق 1 فبراير 1995م.

مفتتح

تمكّن الإنسانُ ممّا سخّره الله له على هذه الأرض من خيرات وثروات طبيعية من تحقيقِ تقدُّمٍ علميٍّ وفكريٍّ هائلٍ، أصبحت معه الكثير من الأحلام سابقًا واقعًا يعيشه إنسان اليوم، وذلك بفضل الانفجار المعلوماتي والتقني الكبير الذي تشهده المجتمعات الإنسانية في عصرها الراهن.

ولكن الإنسان ـ مع هذا التقدُّم كلِّه ـ تظلّ لديه طموحات دون التحقُّق، وهي طموحات طالما بشّرت بها المنظومات الفكرية طوال التاريخ، لعل أهمها البلوغ بالإنسان إلى مرحلة تحقيق العدالة والسعادة الاجتماعيتين، وهي مرحلة لم تبلغها تلك المجتمعات الإنسانية التي تشهد تطوّرًا ملحوظًا في ما يتعلّق بحقوق الإنسان والحريات الفكرية إلى الآن، فضلًا عن أن تشهدها بقية المجتمعات الأخرى، ولعلّ لذلك أسبابه التي لا يمكن استعراضها في المقام.

إن الشعوب اليوم بدأت تتطلّع إلى منظومات فكرية بديلة تحقّق لها ما عجزت عنه أنظمة الحضارة الغربية، ذلك أنها وجدت في مبادئها وقيمها التي تدعو إليها سببًا للعديد من الأزمات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، كما إنها لم تحقّق المستوى المأمول من العدالة الاجتماعية،

فلا تزال المجتمعات الغربية تعيش حالًا من الطبقية المقيتة والتعيسة في ما يرتبط بمسألة توزيع الثروات.

إن الإسلام اليوم يطرح نفسه بديلًا حضاريًّا عالميًّا، وهو بذلك ينافس ويتحدّى الحضارة الغربية، وذلك في ما يقدّمه من قيم ومبادئ وقوانين وفكر إنساني سامٍ ينسجم والطبيعة الإنسانية السليمة، وهو الأمر الذي دفع بالفكر السياسي الغربي إلى محاصرته تمهيدًا للمواجهة والصراع اللذين يرى قسم من الغربيين فيهما أمرين حتميَّين، وبخاصّة بعد انهيار قطب النظام الاشتراكي الشرقي (الاتحاد السوفييتي السابق)، وذلك لعدم إمكانية تعايش هاتين الحضارتين جنبًا إلى جنب، وإذ ذاك لا مناص من حالة الصراع والتحدي والغلبة.

حول هذه المسألة سيكون محور هذا الفصل الذي خُصِّص عنوانه الأول للحديث عن المفاهيم المفتاحية المُتناولة خلاله، وهي: السبُل، والنظام، والثقافة، والحضارة، ليكون ذلك مقدّمة لمفردة البحث الثانية حول: الموقف الفكري الغربي حول مسألة تعدّد الحضارات، مقارَنًا بالنظرة الإسلامية في هذا المجال، فيما العنوان الخاتمة «الموقف العملي الإسلامي من تعدّد السُّبُل» سيكون للحديث عن الآلية التي اتبعها الإسلام في التعايش مع الحضارات والثقافات التي دخلت الإسلام في بدايات دعوته الأولى.

وقفة مع المفاهيم

◀ إن الحضارة الغربية عندما دخلت البلدان العربية والإسلامية غازيةً أوجدت حالًا من الصراع بينها وبين الحضارة الإسلامية، ولكنها لم تستطع أن تتمكن من القضاء عليها، إذ بقيت هذه الأخيرة تعيش في بلاد المسلمين وتهيمن على الكثير من جوانب الحياة لديهم، وهو الأمر الذي يجعل من الحضارة الإسلامية حضارة فيها قابلية الصمود والتحدي.

«تعدُّد السبل» من أهم موضوعات الساعة اليوم التي هزّت العالم هزًّا عنيفًا ولا تزال. فكل ما نجده الآن من اضطراب ومن عدم استقرار في هذا العالم، ومن ضحايا تذهب في سبيل الحق أو في غير سبيله، ومن دماء تُراق في سبيل إعلاء كلمة الله أو في غير هذا السبيل، كلها نابعة من هذا الموضوع، ذلك أنه موضوع له أهميته الكبيرة الآن وفي هذا الظرف العالمي المعيش.

وقبل الدخول في بحث موضوع تعدّد السبل، لا بدّ من استيضاح المراد من «السُّبُل».

السُّبُل مفهومًا قرآنيًا

السُّبُل: جمع سبيل، والسبيل - في هذا السياق -: الطريقة التي يتبعها الإنسان في سلوكه وتعامله مع الآخرين، سواءً كان ذلك الإنسان فردًا أم جماعة أم أمّة أم دولة. وهي تسمية قرآنية، وردت في قوله تعالى: ﴿ قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى... ﴾[1]؛ إذ سمّت الآية الطريقة التي يدعو النبي محمد (ص) في دعوته إلى الله تعالى بـ «السبيل»، ما يعني الشريعة الإلهية. وهو ما نفيده من قوله تعالى في آية أخرى: ﴿... وَأُوذُوا۟ فِى سَبِيلِى... ﴾[2]، حيث معنى السبيل في الآية: الهداية والشريعة الإلهيتان[3]. وتأسيسًا على ذلك يكون معنى «تعدُّد السُّبُل» هو تعدُّد الطرق والمنهجيات التي يتّبعها الإنسان فردًا كان أو جماعة.

تعدّد السبل مصطلحًا معاصرًا

حينما يُطلق مفهوم تعدّد السبل اليوم، فإنه - في الواقع - يُطرح على صورة تساؤل حول إمكان تعدُّد الطرق والمناهج الفكرية، فيُصاغ بالصورة الآتية: هل يؤمن الإسلام بتعدُّد المناهج الفكرية في المجتمع الواحد أم يفرض منهجًا واحدًا ووحيدًا يُلزم معتنقيه به ومعهم من يقعون داخل إطار المجتمع الإسلامي؟!

هذا التساؤل هو محور الحديث، وللإجابة عنه نمهّد لذلك بالإشارة إلى نقطة مهمّة في وقفتنا هذه مع المفاهيم، وهي أن المراد بالسبيل - حينما

---

(1) سورة يوسف: الآية 108.

(2) سورة آل عمران: الآية 195.

(3) انظر: مجمع اللغة العربية بالقاهرة، **معجم ألفاظ القرآن الكريم**، نشر: المجمع نفسه، ط2، 1409هـ - 1989م، ج، ص 555، مادة (سبل).

يطلق في هذا السياق ـ أحد معنيين مفترقين، وقد يُقصَد المعنيان معًا مجتمعين، وهما:

1- «**النظام**»: الذي يُراد منه مجموعة الأحكام والقوانين التي تنظِّم حياة الناس، سواءً كان هذا النظام موضوعًا من قبل الله تعالى، أو من قبل الدولة، وبهذا المعنى يصبح التساؤل كالآتي: ما هو الأفضل: أن يكون للناس نظام واحد، أو أن يكون لديهم أنظمة متعدّدة؟

في سياق الإجابة عنه، ثمة خلاف كبير بين المفكرين في مختلف المجالات السياسية والفكرية والأخلاقية القِيَمِيَّة. فيذهب بعضهم إلى أحادية النظام، وهي الدعوة القائمة الآن في مواقع القرار السياسي المؤثّر عالميًا، حيث الدعوات المتكرّرة لإقامة النظام العالمي الجديد ذي القطبية الواحدة. وفي المقابل ثمة من يرى من المفكرين إيجابية تعدّد الأنظمة والسبل، في حال وُجِدَ الطريق إلى أن تعايش أنصار كل نظام وسبيل.

2- «**الحضارة**»: بما تشمله من ثقافات ومظاهر عمرانية، وفي هذا المعنى يتردّد السؤال السابق: فهل تكتفي المجتمعات الإنسانية بحضارة واحدة تهيمن على جميع الشعوب والأمم، أم أن الأصلح للعالم أن تتقاسمه حضارات عدّة؟

الحضارة مصطلحًا معاصرًا

«الحضارة» (civilization) من المصطلحات والمفاهيم الاجتماعية، إذ تأتي بما يقابل: «البداوة والهمجية والوحشية». وهي مرحلة سامية من مراحل التطوُّر الإنساني، وتتمثّل في إحراز التقدُّم في ميادين الحياة والعلاقات الاجتماعية، وفي مظاهر الرقيّ العلمي والفني والأدبي التي

تنتقل في المجتمع من جيل إلى جيـل»((1))، وقد تسرّب مفهومها من علم الاجتماع إلى مختلف العلوم الإنسانية الأخـرى، ومنها إلى ألسن العامّة والخاصّة، وأصبح لها حضورها الواسع إعلاميًّا. ويشاركها في ذلك مصطلحا: «المدنيّة» و«الثقافة»، حيث خرجا من مفهومهما الاجتماعي أيضًا إلى مجالات أرحب وأوسع، إعلاميًّا وسياسيًّا وغيرهما من المجالات ذات الحضور الجماهيري الواسع. ولكنها مفاهيم تتداخل من حيث تعدّد تعريفات كلٍّ منها بحيث يصعب التميز بينها بصورة واضحة، وبخاصّة ما يتعلّق بمفهومي الحضارة والمدنية. ومع ذلك يمكن استخلاص معنى كلٍ مفهوم منها من خلال الدمج بين مجموعة من التعريفات التي تذكر لكلٍّ منها.

فـ «الثقافة» (culture) يراد بها في استعمالنا الحديث: العلوم والآداب والفنون على اختلاف ألوانها وأنماطها.

بينما يراد من «الحضارة» معنًى أوسع من مفهوم الثقافة؛ ذلك أن الثقافة ـ بما تشمله مع العلوم والآداب والفنون ـ جزء من الحضارة، ويضاف إليها: القوانين والأنظمة والتشريعات والأعـراف الاجتماعية الموجودة عند الناس، والتقاليد الاجتماعية الموروثة، فجميع هذه تدخل ضمن عنوان «الحضارة»، لذلك فهو مفهوم أوسع من سابقه.

وحينما نبحث مفهوم «المدنيّة» (civilization)، نرى أن مجموع ما يَرِدُ حوله من تعريفات تركّز على أن المراد منه الجانب المادي من الحياة. ومثالًا على ذلك: الثلاجة، منتج من المنتجات الحديثة، ففي حال النظر

---

(1) أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مصدر سابق، ص 62، مادة: (الحضارة، المدنية civilization). وقريبٌ من هذا المعنى ما يورده مصلح الصالح في: الشامل قاموس مصطلحات العلوم الاجتماعية، دار عالم الكتب، الرياض، ط1، 1420هـ/ 1999م، ص 89.

إليها جهازَ تبريد تعدّ من مظاهر المدنيّة الحديثة، ولكنّ الفكر الذي أنتج الثلّاجة واستُعْمِل في تصنيعها يُعَدُّ من مظاهر الحضارة. ولذلك يفرّق بين الفكر وبين المادّة، فالمباني والآثار العمرانية وغيرها من المظاهر المادية تعدّ من المدنية، بينما الفكر (الجانب المعنوي) الذي أنتج هذه المظاهر يعدّ من الثقافة التي هي جزء من الحضارة[1].

بين النظام والحضارة

وللتفريق بين النظام والحضارة، نجد أن النظام يمثّل التشريع والقانون الذي يستعمل لتنظيم حياة الإنسان الفردية أو الاجتماعية، ذلك أن لكل دولة من الدول قانونها ودستورها الذي تنطلق منه في حفظ أمور مواطنيها وتسييرها ويتحاكم بعضهم إلى بعضهم الآخر وِفْقَهُ، وينبثق عنه مجموعة من الأنظمة تسمى في أحيان كثيرة «التشريع»، وتُسمّى أيضًا «النظام العام»، وهو: «مجموعة من القواعد الجوهرية التي يقوم عليها المجتمع في أساسه، سواءً من الناحية السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية»[2].

والتشريعات الدولية إما أن تكون مستمدّة من الأحكام الدينية ـ كما هي الحال مع الدين الإسلامي ـ، وإما أن تكون من وضع المشرّعين والمقنّنين الخبراء في هذا المجال من بني الإنسان، وتسمى الأخيرة «القوانين الوضعية»، فيما تسمى الأولى «التشريعات الإلهية» أو «الأنظمة السماوية»، على اختلاف في التسمية والتعبير.

هذا في ما يرتبط بالنظام، أما الحضارة فهي تشمل ـ كما سلف ـ

(1) للاستزادة، انظر: عبد الهادي الفضلي، «إمكانية تفوُّق المسلمين مدنيًّا»، مجلة الكلمة، العدد 62، السنة 16، شتاء 1430هـ ـ 2009م.

(2) مجمع اللغة العربية بالقاهرة، **معجم القانون**، نشر: المجمع نفسه، ط1، 1420هـ ـ 1999م، ص 150، مادة: (النظام العام Public Order).

التشريع وما هو أوسع منه، كالثقافة والأعراف والتقاليد والعادات .. إلخ، وهذا هو الرابط بين المعنيين من معاني السبيل.

من تقسيمات الحضارة

ما نحن بصدد الحديث عنه هو توحّد المجتمعات الإنسانية على سبيل واحدة (حضارة واحدة/ نظام واحد) أم سُبُل متعدِّدة (تعدد الحضارات/ تعدّد الأنظمة)، وفي حال تعدّد السُّبُل، ما هي العلاقة المُتَصَوَّرة بينها؟

إننا في حال فسَّرنا السبيل بالحضارة، نجد أن كل أمة من الأمم لها حضارتها الراسخة والمتميّزة بثقافتها وعاداتها ونظامها الخاص، فالمجتمعات الهندية تعيش اليوم امتدادًا لحضارة هندية قديمة وراسخة في مجتمعاتهم، وكذلك الحال مع الصينيين الذين يرثون حضارةً قديمة لها ثقافتها وروحها الحضارية الخاصّة. كما إن المسلمين يمتدّ بهم التاريخ إلى موروث حضاري قديم لا يزال قائمًا في مجتمعاتهم المعاصرة، وحديثًا يشهد العالم بزوغ الحضارة الغربية وسيطرتها على معظم مفاصل الحياة العصرية، فهل العلاقة بين هذه الحضارات الموجودة علاقة صراع أم علاقة تعايش سلمي؟

إننا لا نعدم أن نرى تأثُّرًا وتأثيرًا من خلال احتكاك هذه الحضارات في ما بينها، ولكن هذا التبادل والتأثُّر يختلف من حضارة إلى أخرى، وذلك تبعًا لطبيعة هذه الحضارة أو تلك، من حيث امتلاكها مكامن القوّة وقابلية الاستمرار والصمود، ذلك أن الحضارات لا تعيش حالًا وطبيعةً واحدة، وإنما تقسّم تقسيمات عدّة، نذكر منها التقسيمين الآتيين:

التقسيم الأول: إلى إقليمية وعالمية، حيث يراد بـ:

أ- **الحضارة الإقليمية**: الحضارة التي تقتصر على مجتمعها وأمتها التي

انطلقت منها، وذلك مثل: الحضارة الهندية، إذ تعدّ حضارة إقليمية بما فيها من أنماط الفكر وغيره من العادات والتقاليد والفنون. وفي السياق نفسه تقع الحضارة الصينية التي تعدّ ـ كذلك ـ حضارة إقليمية في ما تملك من ثقافة وأعراف اجتماعية.

ب- **الحضارة العالمية**: وهي الحضارة التي تملك المقوّمات التي تساعدها على أن تكون الحضارة الوحيدة في العالم، وهي الروح التي تتملّك الحضارة الغربية المعاصرة، وتوازيها في ذلك الحضارة الإسلامية.

وما يجعل المسلمين يؤسسون لحضارة عالمية هو اعتقادهم بأن الإسلام دين منزل للناس كافّة، ويقابلهم في ذلك ما يشعر به الغربيون اليوم من قوّة في ما شيّدوه من حضارة يرون فيها المقوّمات التي تساعدها على أن تكون حضارة العالم كله.

التقسيم الثاني: وهو انقسامها إلى حضارة منهزمة وأخرى صامدة، فالحضارات ـ في واقع صراعها مع الحضارات الأخرى ـ تنقسم إلى هذين القسمين:

أ ـ حضارة فيها قابلية الانهزام والضعف والضمور.

ب ـ حضارة فيها قابلية الصمود والتحدّي.

ولتقريب الفكرة، أعطي مثالًا توضيحيًا، وذلك مع ظهور الإسلام ودخوله منطقة الشام المعروفة اليوم بلبنان والأردن وسورية، حيث كانت خاضعة للسريان. والسريانية من الحضارات القديمة التي نزل كتاب الإنجيل بلغتها. ولكن الإسلام عندما دخل الشام انهزمت هذه الحضارة أمامه وخضعت له، حتى إن اللغة السريانية طغت عليها اللغةُ العربية، فأصبحت الشام منطقة خالية منها إلى يومنا هذا، وهي اللغة الأصلية في تلك المنطقة، وما هو موجود اليوم من اللغة السريانية ما يدرسه طلاب

اللغات السامية القديمة في كليات الآداب. ولذلك تعد الحضارة السريانية من الحضارات المنهزمة تاريخيًا.

وفي مثالٍ آخر مقابل، نجد أن الحضارة الغربية عندما دخلت ووفدت على البلدان العربية والإسلامية غازيةً أوجدت حالًا من الصراع بينها وبين الحضارة الإسلامية، ولكنها لم تتمكن من القضاء عليها؛ إذ بقيت هذه الأخيرة تعيش في بلاد المسلمين وتهيمن على الكثير من جوانب الحياة لديهم، وهو الأمر الذي يجعل من الحضارة الإسلامية حضارة فيها قابلية الصمود والتحدي.

الموقف الفكري من تعدُّد السُّبُل

◀ الإسلام يفرّق - في نصوصه القرآنية الشريفة - بين الحضارة والنظام، إذ لا يتعارض الإسلام وتعدّد الحضارات الإنسانية، فيستوعبها جميعًا في نظامه الشامل، في الوقت الذي لا يقرّ بتعدُّد الأنظمة.

كان العالم منشغلًا بحالة الصراع بين العالم الرأسمالي والعالم الاشتراكي، بين أوروبا الغربية وأمريكا من جانب والاتحاد السوفييتي من الجانب الآخر. وبسبب هذا الصراع أُسِّسَ حلف شمال الأطلسي (الناتو NATO) سنة 1949م، الذي يقع مقرّه في مدينة بروكسل ببلجيكا، وهو الحلف الذي يضمّ الولايات المتحدة الأمريكية ومجموعة من دول أوروبا الغربية وتركيا من الدول الشرقية، وذلك بهدف تسوية النزاعات التي تقوم بين الدول الأعضاء. فعندما تقوم نزاعات أو خصومات بين دوله الأعضاء، فإن من مهماته التدخُّل وحلّ هذه النزاعات. مضافًا إلى ذلك، من مهماته مسألة الدفاع المشترك، حيث يُعَدُّ الهدف الأهم والدافع الأبرز من وراء إنشاء هذا النوع من المؤسسات العسكرية. فعندما يُعتدى على دولةٍ من دوله، فإن من واجب جميع الدول الأخرى المشاركة في الدفاع عن تلك

الدولة المعتدى عليها، ومن أهدافه المعلنة ـ أيضًا ـ بذل المساعدات المالية المتبادلة في ما يخدم المجال العسكري.

الفكر السياسي الغربي وحفظ حضارته

ما ذكر أعلاه من أهداف تأسيس حلف الناتو هو الأهداف المعلنة، بينما الهدف الأساس الذي أنشئ من أجله هذا الحلف العسكري هو حالة الصراع المحتدم التي كانت ناشئةً حينها بين أنظمة الدول الغربية والنظام الاشتراكي في الاتحاد السوفييتي. ذلك أن «الضرورة دعت دول الحلف إلى الاتحاد بسبب تواجد القوات السوفييتية في دول شرق أوروبا، وكان الشعور لدى دول غرب أوروبا بقرب هجوم سوفييتي عليهم قويًا. ما أدى بالدول الأوروبية إلى التعاون مع الولايات المتحدة وتكوين الحلف. كما إن للحلف أهدافًا أخرى، هي: حماية دول العالم بشكل عام، وحماية الدول الأعضاء فيه بشكل خاص، وحفظ الأمن والاستقرار، ومحاربة التهديدات الأمنية الجديدة»[1]. ولذلك كان للحلف دور مخابراتي كبير في إسقاط الاتحاد السوفييتي سنة 1990م من أجل دفع الخطر الذي أنشئ من أجله. حيث كان الحدث الأبرز والأهم في ذلك العام.

وحول هذا الحدث العالمي تحدّث قادة دول أعضاء الحلف في ذلك العام كثيرًا في وسائل الإعلام، كان من بين أهم مَن تحدّث: الأمين العام للحلف الأطلسي مانفريد فورنر[2] في مقابلة نشرتها آنذاك مجلّة نيوزويك

---

(1) ويكيبيديا الموسوعة الحرة، النسخة العربية، مادة: (الناتو).

(2) مانفريد فورنر هيرمان (1994 ـ 1934) (Manfred Wörner): سياسي ودبلوماسي ألماني. شغل منصب وزير الدفاع في ألمانيا الغربية بين عامي 1982 و1988. وبعد ذلك شغل منصب الأمين العام السابع لمنظمة حلف شمال الأطلسي 1988 حتى 1994. شهدت فترة توليه منصب الأمين العام نهاية الحرب الباردة بين=

الأمريكية[1]، وكان من بين ما قال إجابةً عن سؤال وجهه إليه المراسل الصحفي حول مبرّرات بقاء هذا الحلف بعد سقوط الاتحاد السوفييتي، إذ من المعروف أنه أنشئ للوقوف في وجهه وللعمل على إسقاطه، فكان جوابه: «صحيح أن المواجهة مع الشيوعية لم تعد قائمة (وبخاصّة مع سقوط الاتحاد السوفييتي رمز الشيوعية)، إلا أن ثمة مواجهة أخرى يمكن أن تحلّ محلها بين العالم الغربي والعالم الإسلامي»، وكان التصريح بهذا النوع من الصراع مثيرًا، وهو ما جعل الصحفي ينتزع منه سؤالًا آخر حول كيفية تجنّب تلك المواجهة المحتملة بين الإسلام والغرب، ليجيبه بقوله: «ينبغي أن تحلّ أوروبا مشاكلها، ليصبح النموذج الغربي أكثر جاذبيةً وقبولًا من جانب الآخرين في مختلف أنحاء العالم، وهذا يعني أن يتجه العالم إلى حل مشكلات دول هذه القارّة، بينما تُترك مشكلات بقية أنحاء العالم، وبطبيعة الحال إذا أردنا أن نقارن بين مجتمع ليس فيه مشاكل ومجتمع يرزح تحت نير المشاكل والأزمات، فسنفضّل المجتمع الخالي من تلك المشاكل، وإذا فشلنا في تعميم ذلك النموذج الغربي، فإنّ العالم سيصبح مكانًا في منتهى الخطورة»[2].

= الغرب والاتحاد السوفييتي وإعادة توحيد ألمانيا. أصيب بمرض السرطان أثناء توليه منصب الأمين العام. ولكنه واصل عمله حتى أيامه الأخيرة. انظر: **ويكيبيديا الموسوعة الحرة**، النسخة الإنجليزية، مادة (Manfred Wörner).

(1) نيوزويك (Newsweek): مجلة أمريكية أسبوعية أسسها توماس مارتن بتاريخ 17 فبراير 1933م، حيث كان يشغل منصب رئيس تحرير مجلة تايم الأمريكية (Time) آنذاك. تتناول مواضيع السياسة والشؤون العالمية والتجارة والعلوم والتكنولوجيا والثقافة والفن. تصدر في عدة طبعات عالمية، من ضمنها النسخة العربية التي تصدرها دار الوطن الكويتية. انظر: **ويكيبيديا الموسوعة الحرة**، النسخة العربية، مادة: (نيوزويك).

(2) انظر حول هذا الموضوع: نبيل شبيب، **حلف شمال الأطلسي واستهداف العالم الإسلامي**، 1430هـ ـ 2009م، ص 74 ـ 76.

و نستفيد من هذا التصريح أن القائمين على هذه المنظّمة يبقونها على جهوزيتها وفاعليتها؛ لأن مهمتها قد انتهت من جانب، ولكنها بدأت من جانب آخر، لتدخل عالم الصراع مع الحضارة الإسلامية. كما إن أمين عام حلف الناتو يرى أنه في حال لم تتغلّب الحضارة الغربية من خلال جذب الأنظار إلى نموذجها وبقيت الحضارة الإسلامية على صمودها وتحديها، فلا يوجد إلّا الحرب للقضاء على هذه الحضارة المناوئة.

وهذا أحد آراء قادة السياسة الغربية في هذا المجال، يعبر عن توجّه موجود على مستوى صناع القرار في عواصمه الغربية يدعو فيه منظّريه إلى توحيد العالم في توجّه حضاري واحد، وإلغاء ما يضادّه من توجهات أخرى، وبخاصّة تلك الحضارات التي تملك خاصيتي: الشمول (العالمية) وعنصري الصمود والتحدي.

ويماثله رأي آخر من آراء المفكرين الغربيين يصبّ في الاتجاه نفسه، هو لرئيس الولايات المتحدة الأمريكية الأسبق ريتشارد نيكسون[1]، استعرضه في كتابه «الفرصة السانحة»[2]، الذي يعدّ وثيقة سياسية مهمّة كُتِبَ حولها الكثير من التعليقات من قبل المفكرين والساسة الغربيين، وذلك لأطروحاته الحادّة والصريحة، حيث يذهب فيه إلى خيار المواجهة مع أي

(1) ريتشارد نيكسون (Richard Nixon) (1913 ـ 1994): رئيس الولايات المتحدة الأمريكية السابع والثلاثون (1969 ـ 1974). اضطرّ للتنحي في بداية فترة رئاسته الثانية بسبب فضيحة ووترغيت (Watergate Scandal)، تحت وطأة تهديد الكونغرس بإدانته. وفضيحة ووترغيت تتلخّص في أن نيكسون خاض معركة التجديد للرئاسة عام 1972 وفاز فيها فوزًا ضئيلًا ضدّ خصمة الديموقراطي همفري خلال انتخابات 1968، لذلك قرّر نيكسون القيام بعمليات تجسسية على مكاتب الحزب الديموقراطي المنافس في مبنى ووترغيت، ومنه أخذت الفضيحة اسمها.

(2) ريتشارد نيكسون، **الفرصة السانحة**، ترجمة: أحمد صدقي مراد، دار الهلال، القاهرة، ط1، 1413هـ ـ 1992م.

حضارة أو قوة صاعدة تنافس الحضارة الغربية، فهو يصرّح بـ «أن رسالة الولايات المتحدة الأمريكية الجديدة يجب أن ترتكز على موقف صلب نابع من حقائقها السياسية والجغرافية، وليس على الرمال الهشّة للمثالية غير الممكن تحقيقها. إن الدول لديها مبادئها ومصالحها، ولكي تتمكّن من تحقيقها، يجب أن يكون لديها القوّة لذلك، بما في ذلك قوة السلاح؛ لأنّ مصالح الأمم قد يتعارض بعضها مع بعضها الآخر، وفي حالة عدم وجود حكم يرتضيه الطرفان، فإن هذا التعارض لن تحسمه إلا الحرب، هكذا كان الوضع قبل الحرب الباردة، وفي أثنائها، وسوف يستمرّ بعدها، وستظلّ هذه القاعدة سارية طوال الحياة»[1]. ومن الواضح أنه يكشف عن توجه داخل الحضارة الغربية، وبخاصّة داخل الولايات المتحدة يرى أفضلية الحلّ العسكري لمواجهة أي منافسة مع هذه القوّة الغربية. وهو توجّه لا يرى أحادية الحضارة وحسب، وإنما لا يرى إلا الحسم العسكري السريع للخلاص من ذلكم المنافس الحضاري.

وانسجامًا مع ما طرحه أمين عام حلف الناتو الذي ذهب فيه إلى أهمية تلميع صورة الدول الغربية وحل مشاكلها، يرى نيكسون: «أن على أمريكا أن تقوم بدور الريادة في العالم لتنشر أفكارها ومبادئها، وتكون مثالًا يحتذى بين دول العالم»[2].

وفي ما يتعلّق بعلاقة الغرب مع العالم الإسلامي، يقدّم نيكسون لذلك بمقدّمة تاريخية، يقول فيها: «إن الإسلام ليس مجرّد دين، بل هو أساس لحضارة كبرى. نحن نتكلّم عن العالم الإسلامي كوحدة واحدة ليس بسبب وجود لجنة مركزية إسلامية تدير سياسة المسلمين في العالم، ولكن لأنّ

---

(1) محمد مورو، الإسلام وأمريكا.. صراع أم مواجهة: تحليل لكتاب الفرصة السانحة لريتشارد نيكسون، دار الروضة، القاهرة، ط1، 1992م، ص 15 ـ 16.

(2) المصدر نفسه، ص 16.

الدولة الإسلامية تجمعها تيارات سياسية وثقافية واحدة نابعة من الحضارة الإسلامية ككل، وتسري هذه التيارات في جميع البلدان الإسلامية بصرف النظر عن الاختلافات بين هذه البلاد وبعضها»[1]، ويضيف في موضع آخر بأنه: «بينما كانت أوروبا ترتع في غياهب العصور الوسطى، كانت الحضارة الإسلامية في أوج ازدهارها، لقد أسهم الإسلام كثيرًا في تقدّم العلم والطبّ والفلسفة»[2].

واعتراف نيكسون بهذه الحقائق ليس مدحًا للمسلمين، بقدر ما هو تحذير للغرب من الخطر الإسلامي القادم، فها هو يقول: «هذه الإنجازات تبيّن ما كان عليه العالم الإسلامي في الماضي، وكذلك تبيّن ما يمكن أن يكون عليه في المستقبل إذا توقّفت الحروب بين المسلمين وتمتّعوا بالاستقرار السياسي»[3].

وفي موضع ثانٍ يقول: «ويحذر بعض المراقبين من أن الإسلام سوف يصبح قوة جيوبوليتيكية متطرّفة، وأنه مع التزايد السكّاني والإمكانيات المادية المتاحة سوف يشكّل المسلمون مخاطر كبيرة، وسوف يضطرب الغرب إلى أن يتّحد مع موسكو ليواجه الخطر العدواني للعالم الإسلامي، ويزيد هذا الرأي بأن الإسلام والغرب متضادّان، وأن نظرة الإسلام إلى العالم تقضي بقسمته إلى قسمين: دار السلام ودار الحرب، حيث يجب أن تتغلّب الأولى على الثانية، وأن المسلمين اليوم يوحدون صفوفهم للقيام بثورة ضدّ الغرب، وعلى الغرب أن يتّحد ليواجه هذا الخطر الداهم بسياسة واحـدة»[4]. ومن الواضح هنا أنه يرى الخطر الإسلامي أشدّ من الحركة

(1) المصدر نفسه، ص 21.

(2) المصدر نفسه، ص 22.

(3) المصدر نفسه، ص 23.

(4) المصدر نفسه.

الشيوعية، لدرجة أن الغرب على استعداد أن ينسى خلافاته مع موسكو من أجل القضاء على الخطر الإسلامي.

وبعد مقدّمته التحذيرية، يطرح مشروعه المقترح من أجل أن ينهض العالم الإسلامي من واقعه المتخلّف، حيث يقدّم أمامه ثلاثة خيارات، خياران ليسا في صالح الغربيين، وخيار واحد في صالح الغربيين، وهي:

الخيار الأول: خيار الرجعية

الذي يُقْصَد به أن يرجع المسلمون إلى الدعوات القومية، بحيث يدعو العرب إلى قوميتهم العربية، والفرس إلى القومية الآرية .. وهكذا. وما تثبته الدراسات التي أجريت على واقع الدعوات القومية التي كانت قبل فترات تاريخية قصيرة أنها غالبًا ما تصاب بنوعٍ من التعصُّب والتشنّج، وتعتمد على الجانب العاطفي. فالعرب عندما يدعون إلى عروبتهم، ستدفعهم هذه الدعوات إلى نوعٍ من التعاطف مع الشؤون العربية القُطرية، وسوف توحّدهم هذه الدعوات نحو عدوٍّ واحِد مشترك، وهذا ليس في صالح الغربيين، وفي الوقت نفسه ليس في صالح العالم الإسلامي، حيث ستغلب القومية على حساب المبدإ والمعتقد.

الخيار الثاني: خيار الأصولية الإسلامية

فلو تُرِكَ المسلمون يأخذون بأصوليتهم دون أي تدخُّل من الأنظمة الغربية للحيلولة دون ذلك، فإنه سيمهِّد لأن تطرح هذه الأصولية نفسها نظامًا قابلًا للتطبيق يوازي النظامين: الرأسمالي والاشتراكي، ليكون هو النظام العالمي البديل الذي ينتظره المسلمون، وشعوب أخرى تنتظر ولادة نظام يخلف هذين النظامين الحاليين اللذين لم يؤمّنا لهم السعادة والرفاهية والعَدالة المنتظرة، وتصبح الحضارة الإسلامية هي سيدة العالم. وهذا أيضًا ليس في صالح الغربيين.

وتعليقًا على حديث نيكسون، تجب الإشـارة إلـى أن مصطلح (الأصولية = fundamentalism) من المصطلحات الإشكالية في عالمنا المعاصر، وذلك لاحتوائه معانيَ عدّة، منها ما هو إيجابي يشير إلى رجوع الحركة أو التيار الفكري إلى أصوله وأساس منشئه الفكري، ومنها ما هو سلبي يشير إلى معنى التعصّب للماضي والتضادّ مع الحاضر، فـ «الأصولية في الثقافة العربية الإسلامية تختلف عنها في الثقافات الأخرى، ويختلف معناها في الماضي عنه في الحاضر، ولاسيما ما يشيع اليوم في لغة الصحافة عامّة والصحافة الغربية خاصّة، عندما تتحدث عن «الأصولية» وتقصرها على نزعة «التعصب» والتشدد عند «الأصوليين الإسلاميين».

ولعل أهم المعاني التي تنطوي عليها «الأصولية» في الثقافة العربية الإسلامية: معنى «التأصيل»، أي إرجاع الأحكام العملية الجزئية إلى القواعد الكلية، وإضفاء صفة الشرعية عليها، أي موافقة الشرع على الأعراف والقوانين والمواضعات وأنماط السلوك الاجتماعي والسياسي التي يفرضها التقدم وتغيُّر الأحوال، حتى تصبح جزءًا من حياة المجتمع المعني. ويتم ذلك بإرجاع كل منها إلى أصل من الأصول المعروفة في مرحلة التأسيس، أو إلى قاعدة من القواعد الكلية التي لا يدانيها الشك، كإرجاع الديموقراطية إلى الشورى، مثلًا. وهـذا الإرجـاع هو نوع من التأسيس الديني والفقهي للأفكار والمفاهيم الجديدة يقوم على تضمين المفهوم الجديد معنًى تراثيًا وتحميل الأصل القديم دلالة توحي باحتمال تفرّع الجديد عنه واشتقاقه منه.

والأصولية، في السياق التاريخي، تعني العودة إلى ما تعدُّه جماعة معيّنة أو أمة معينة أساسًا لهويتها الثقافية، عودة تمليها الحاجة إلى توكيد الهوية الثقافية والحضارية والدفاع عنها إزاء أي تحدٍّ أو انتهاك خارجيين. وبحسب مقتضيات العودة إلى الأصول ودواعيها تكون الأصولية إما حركة

إصلاح وتجديد وإعادة تأسيس عملية وإيجابية، أو حركة احتجاج ذاتية وسلبية. وليست الأصولية مرادفة للتعصب والتشدد في جميع الأحوال، كما إن العنف ليس صفة ثابتة في الأصولية، بل هو رد فعل من نوع الفعل الذي تُجابَه به غالبًا»[1].

الخيار الثالث: خيار التقدّم:

يعلّق نيكسون على من يصنّفهم ضمن التيار الإسلامي التقدّمي بقوله: «هذه المجموعة نشاطها محسوس، ولكن قَلَّ أن تشعر بوجودها. وهي تسعى إلى ربط المسلمين بالعالم المتحضّر من الناحية السياسية والاقتصادية، وتتميز هذه المجموعة بالمرونة، كما إنهم لا ينعتون الغرب بأنه ملحد»[2]، ثمّ يضيف: «يجب علينا أن نعاون التقدميين في العالم الإسلامي، ففي ذلك مصلحتهم ومصلحتنا. فهم يحتاجون لأن يعطوا أنصارهم بديلًا لأيديولوجيا المتطرّفين وانغلاق الرجعيين. إن مفتاح السياسة الأمريكية يكمن في التعاون الاستراتيجي مع المسلمين التقدميين فقط. ويجب أن يغطي تعاوننا جميع المجالات الاقتصادية والأمنية»[3].

وفي هذا الخيار يطرح نيكسون تركيا النموذج الأمثل للحياة الإسلامية الفُضْلى، وما يمكن أن يصبّ في صالح القوى الغربية. وهو في الوقت الذي يصوِّر تركيا أنها وصلت بنظامها العلماني إلى أوج التقدّم عندما رفضت الإسلام وأخذت بمبادئ العلمانية، ما يجعله يضعها نموذجًا للحياة الفاضلة للمجتمعات الإسلامية، يصرِّح بأن ذلك لم يَصْرِف الأتراك عن الذهاب إلى الخيار الإسلامي الملتزم بالقيم والمبادئ الإسلامية العليا، يقول في

(1) الموسوعة العربية، مصدر سابق، ج2، ص 655.
(2) محمد مورو، الإسلام وأمريكا.. صراع أم مواجهة، مصدر سابق، ص 25.
(3) المصدر نفسه، ص 25 ـ 26.

ذلك: «مع تقديم هذا النموذج الأمثل الذي تتمثّل فيه الحياة الفاضلة ـ وهو مجتمع تركيا ـ، يظل المسلمون باقين على صمودهم يتحدّون الحضارة الغربية، ولا يريدون إلّا الإسلام. ولذلك فإن الموقف هو الصراع وتصفية الحضارة الإسلامية»، وهذا يعني أنه يؤمن بالحضارة الغربية حضارةً مسيطرةً ووحيدة على جميع الأنظمة الحاكمة في العالم.

الإسلام بين الصعود والمواجهة

ما أشير إليه أعلاه من احتمالية المواجهة بين العالمين الإسلامي والغربي، يمكن استخلاص نقطة مهمّة منه، وهي اعتراف هذه القوى بصلاحية النظام الإسلامي وقابلية تطبيقه بمرونة وصلاحية عالية، بحيث يواجه المشروع الغربي، وهو المشروع السياسي والاقتصادي والعلمي الأبرز اليوم. ما يعني ـ من زاوية أخرى ـ أن ما تطلقه تلكم الوسائل الإعلامية من شعارات الرجعية والأصولية والتطرّف وتحاول إلصاقها بالإسلام ما هي إلا شعارات يراد منها تأخير هذا الصعود أو الحدّ من اندفاعته القويّة التي لا يجدون إلى الآن ما يوقف سيلها الجارف الذي وصلت به الخطى إلى عقر ديارهم.

وفي هذا السياق، أشير إلى ما ذكرته مجلّة «الشؤون الدولية» الصادرة عن جامعة كامبردج البريطانية التي تعدّ من الجامعات المرموقة عالميًّا في المستوى الأكاديمي، وكذلك في ما يرتبط بالدراسات والبحوث الصادرة عنها، حيث صدر للمجلّة عدد خاصّ عن الإسلام والمسيحية والماركسية، انتهى فيها الباحثون في دراساتهم المنشورة إلى أن هذه العقائد الثلاث: (الإسلام والمسيحية والماركسية) لا يزال الإسلام ـ من بينها ـ نظامًا صالحًا للتطبيق والمعاصرة.

وهذه النتيجة التي توصل إليها الباحثون من المهمّ توضيحها بصورة

أخرى، وذلك انطلاقًا من النظرية الاجتماعية التي مفادها أن «المجتمعات الصناعية التي توجد فيها صناعات ثقيلة ـ كصناعة السيارات والبواخر والطائرات ـ لا يؤمن أبناؤها بالدين»، وهي نظرية سائدة في علم الاجتماع يستشهد القائلون بها بأمثلة ونماذج كثيرة. وهي تعتمد على بعض أسس النظرية الاشتراكية. ويمكننا فهم ذلك من تعريف علم الاجتماع للمجتمع الصناعي (industrial society)، حيث يعرّف هناك بأنه: «النظام الذي يشكّل حياة الجماعة التي تتجه نحو الصناعة، وتتّبع في ذلك أحدث الأساليب العلمية، والأخذ بنظام الإنتاج الكبير والتخصص، وتقسيم العمل. ويقترن المجتمع الصناعي بالتحضر السريع، وتغيّر عادات الاستهلاك والنزاع بين طبقة أصحاب العمل وطبقة العمّال»[1].

ولعلّ الأمر يتضح أكثر في بيان ما يعرف في العلوم الاجتماعية باتجاه التصنيع (industrialism)، حيث يراد منه: «مرحلة خاصّة من المعرفة البشرية، وسيطرة الإنسان على الطبيعة والتقدّم الماديّ. ففي هذه المرحلة يتعلّم الإنسان الفنون المتّصلة بالإنتاج الآلي على نطاق واسع»[2]. حيث يراد من الاتجاه المادي في المجتمع هو الابتعاد عن التعلّق بقوى ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) والتصاق الإنسان بما يشعر به من أمور مادية من حوله، وهو ما يعني الابتعاد عن التعلّق بالأمور الدينية والغيبية.

وتأسيسًا على هذه النظرة الاجتماعية كان الرئيس الإندونيسي أحمد سوكارنو[3] ذو الميول الاشتراكية يطمح إلى ترسيخ مبادئ الاشتراكية في

---

(1) أحمد زكي بدوي معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مصدر سابق، ص 215.

(2) المصدر نفسه.

(3) أحمد سوكارنو (1901 ـ 1970م) Sukarno: أول رئيس لجمهورية إندونيسيا المستقلّة. درس الهندسة المعمارية، وانتسب للعمل السياسي الوطني منذ=

المجتمع الإندونيسي بدلًا من سيطرة الحالة الدينية آنذاك. ولتحقيق ذلك، ذهب إلى أهمية تحديث إندونيسيا ـ وهي بلد زراعية من الدرجة الأولى ـ من خلال الاعتماد ـ في زراعتها ـ على الآلات والوسائل الحديثة. بمعنى ألّا يعتمد المزارعون على الأمطار والأمور الطبيعية فقط في ريّ مزارعهم، وإنما يكون للعامل الصناعي الحضور الأوسع، وهو ما يقلل من حضور الدين في نفوس الناس، ومن ثَمَّ يُنتزع الإيمان من قلوبهم، وبخاصّة في الأجيال الشابة والصاعدة. ولكنه لم يصل إلى مبتغاه منها، ولم يستطع انتزاع الإسلام من المجتمع الإندونيسي.

وهو مثال تقريبي لمخطّطات غربية كانت تتوقّع أن إغراق الدول الإسلامية بالوسائل الحديثة وتحديث مجتمعات المسلمين سيكون له الدور الفاعل في تغليب الثقافة الغربية على الإسلام في هذه المجتمعات، ولكن ما فاجأهم هو الحضور القوي والراسخ للفكر الإسلامي في المجتمعات الإسلامية، بل هو الفكر الآخذ في الصعود والتوسّع إلى أن وصل اليوم إلى عقر دارهم، فها هو ينتشر في قلب أوروبا التي تحكمها النُّظُم العلمانية.

= أن كان في العشرين من عمره إلى أن أسس عام 1927م «الحزب الوطني الإندونيسي» الذي كان يهدف لاستقلال إندونيسيا وأصبح أول زعيم له. وقد ساعدته قدرته الخطابية على انتشار الحزب في أوساط شعبية، كما إن احتلال اليابان لإندونيسيا ومن ثمّ استسلامها (اليابان) للحلفاء في الحرب العالمية الثانية ساعد بصورة كبيرة على تحقيق حلم الاستقلال. وقد انتهج سوكارنو سياسات شرقية اشتراكية مناهضة للتوجهات الغربية، ما أدى إلى تفاقم الأزمات الخارجية، وترافق ذلك مع أزمات داخلية اقتصادية وسياسية، هيأت لنجاح انقلاب عسكري ضدّه والإتيان بمحمد سوهارتو، الحليف للغرب، رئيسًا جديدًا لإندونيسيا سنة 1965. انظر: **الموسوعة العربية**، مصدر سابق، ج11، ص 325 ـ 327.

الوعي بالموقعية الإسلامية وما يتطلّبه من جهود

المسلمون اليوم في موقع يختلفون فيه عما كانوا عليه قبل خمسين سنة، إذ يُنظر إليهم الآن نظرة خاصّة، ويعطى للمجتمعات الإسلامية قيمة أكبر، وميزانهم ضمن القوّة العالمية له حضوره الواسع والمؤثّر. فقد استطاعت هذه المجتمعات أن تثبت وجودها من الناحية الثقافية والفكرية بصورة عامّة. والمحاولات جادّة الآن في الدول الإسلامية للتحوُّل إلى مجتمعات صناعية تملك الاقتصاد الضخم والوازن على المستويات والإقليمية. والاقتصاد له دوره في الهيمنة على العالم. ولكنّ مستوى هذا الحضور يتأثّر ـ كذلك ـ بوعي المسلمين أهمية وجودهم في العالم وأهمية حضارتهم بين الحضارات الأخرى.

فكلما كان الوعي بمستوى المرحلة، سيبتعدون عن القضايا التي تسبِّب لهم التخلُّف والتأخُّر عن ركب الأمم الأخرى، وتغلق المجال أمام أبناء تلك الحضارات لاختراق مجتمعاتهم. وانطلاقًا من هذه النقطة، تتحمّل الأجيال الحالية مسؤولية وعي الموقعية التي يتسنمها المجتمع المسلم اليوم. وما يرجوه كل غيور على هذا الدين أن يرقى أبناء المجتمع عن أي نوع من الخلافات التي تأتي بسبب قضايا من المفترض أن تجمع ولا تفرِّق، وذلك غلقًا للباب أمام اختراقات الأعداء، وبخاصّة أننا لا نزال في مرحلة من الضعف لا تؤهلنا لتجاوز بعض حالات التفرقة الموجودة في واقعنا اليوم.

إننا، واستخلاصًا مما ورد أعلاه، نرى حضورًا لفريق من المفكرين الغربيين يذهبون إلى أن الحضارة الإسلامية تمثّل تهديدًا لحضارتهم التي لا تتعايش مع حضارة أخرى تماثلها في الشمولية والقوّة، كما إن هذا الاتجاه يذهب إلى أحادية الفِكْر والحضارة في أي مجتمع إنساني. وهو اتجاه يقابله اتجاه غربي آخر، نتوسّع في الحديث عنه في حديث ومناسبة أخرى.

الإسلام الحاضن للحضارات في ظل النظام الواحد

بعد معرفة الموقف الغربي من مسألة تعدّد السُّبُل التي تعني هنا النُّظُم أو الحضارات، لا بدّ من وقفة أخيرة نتعرّف فيها إلى النظرة الإسلامية من تعدُّد السبُل. ذلك أن الإسلام يفرّق - في نصوصه القرآنية الشريفة - بين هذين المعنيين، إذ لا يتعارض الإسـلام وتعدّد الحضارات الإنسانية، فيستوعبها جميعًا في نظامه الشامل، في الوقت الذي لا يقرّ بتعدُّد الأنظمة، يقول تعالى:

﴿...لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ ...﴾[1]، فهي إشارة إلى شمولية النظام الإسلامي. حيث يُستفاد من الآية أن الإسلام - بما يعني النظام التشريعي - يسود ويستوعب بقية الأديان أو التشريعات الأخرى، وهي سيادة لا تريح بعض المشركين الذين لا يتبعون الديانة الإسلامية. والآية - من جهة أخرى - لا يوجد فيها ما يشير إلى إلغاء الهوية الاجتماعية أو الحضارية للشعوب التي يطبّق فيها الدين الإسلامي، ففي ظل الإسلام يمكن أن تتعايش الحضارات الأخرى بالصورة التي لا تصطدم في بعض صورها وتطبيقاتها مع المبادئ والقيم الإسلامية. فيمارس المسيحيون طقوسهم الدينية التي لا تتعارض مع الإسلام، وغيرهم من أتباع الديانات والحضارات الأخرى، باستثناء الوثنية التي لا يقبلها الإسلام دينًا وممارسة.

وهو أمر نفهمه بصورة واضحة من قوله تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ﴾[2]، ذلك أن اختلاف اللغات والألـوان يفرض نوعًا من اختلاف الحضارات وتعدّدها، وهي ما تَعُدُّه الآية علامةً من علامات القدرة الإلهية وصورة

---

(1) سورة التوبة: الآية 33.

(2) سورة الروم: الآية 22.

مشرقة في الطبيعة الإنسانية. فالإسلام - مثلًا - لا يفرض لغةً معينة على معتنقيه، كما إن للمسلم الحرية في جميع ممارساته الفردية والاجتماعية الناتجة عن الثقافة والبيئة التي نشأ فيها ما لم يتعارض ذلك والأحكام الإسلامية.

بل القرآن يجعل مسألة تعدّد الثقافات طريقًا إلى التعارف وتلاقح العلوم والمعارف والفنون، يقول تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ...﴾[1]. فالشعوب والقبائل هي مجتمعات متعدّدة لكلٍّ منها أعراف وتقاليد وعادات لا يجد الإسلام أي غضاضة في المحافظة عليها واستفادة بقية المجتمعات الأخرى منها، وهي مسألة نجد تأكيدها في آيةٍ رابعة، وهي قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾[2]، حيث يؤكّد المقطع الأخير من الآية أن مسألة الاختلاف في ما بين المجتمعات الإنسانية أمر ينسجم والطبيعة الإنسانية التي فطر الله الناس عليها، وأنهم سيظلون على هذا الاختلاف إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

(1) سورة الحجرات: الآية 13.

(2) سورة هود: الآية 118.

الموقف العملي من تعدُّد السُّبُل

◄ إن الرؤية التي يقدّمها الإسلام ـ نظريًّا وتطبيقيًّا ـ في التعامل مع الحضارات الإنسانية، تضع الإسلام نظامًا وفكرًا له القدرة على قيادة الحياة على هذه الأرض، بمرونة وصلاحية عالية، وتعطي الإنسان الأمل في أن يعيش بسعادة وكرامة وهبتها له السماء.

يُعدّ القرآن الكريم المصدر الأمثل لتعرُّف مختلف الأنماط الحضارية للمجتمع الجاهلي، ذلك أن الشعر العربي المسمى ديوان العرب لا يصوّر المجتمع الجاهلي في أنماطه الحضارية المتنوّعة، وإنما يكتفي بتصوير بعض الجوانب القبلية والعسكرية لذلكم المجتمع، دون استعراضٍ وافٍ للقيم الاجتماعية والأخلاقية والفكرية السائدة وقتها. فالقرآن الكريم يستعرض جوانب عدة في ما يتعلق بالمسائل الفكرية والعقدية، فيشير ـ مثلًا ـ إلى مسألة النظرة الجاهلية للخالق، ويفصّل فيها، وذلك كما في قوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ... ﴾[1]،

(1) سورة العنكبوت: الآية 61.

حيث تؤكّد الآية إيمان مشركي مكّة بالله خالقًا لهذا الكون، في الوقت الذي يجعلون هذه الأوثان وسائط بينهم وبين الله، فلا يؤمنون به إلهًا معبودًا، ومدبّرًا لمجريات الحياة اليومية.

وعند مراجعة أدبيات الفلسفة اليونانية القديمة ـ وهي من أقدم الفلسفات ـ نجد الفلاسفة اليونانيين يؤمنون بالله خالقًا للكون أيضًا، ولكنهم لا يؤمنون به مدبّرًا، حيث تسير شؤون الكون وتخضع للعلل والأسباب المادية الموجودة فيما حولهم من طبيعة. وتوافقهم في ذلك الفلسفة الرومانية، ولذلك وردت في أدبياتهم هذه المقولة: «ما لله لله، وما لقيصر لقيصر»، فيؤمنون بأن تدبير الأمور بيد الإنسان الذي يتزعّمه في حينه قيصر الروم.

كما إن الفلسفة الأوروبية الحديثة تؤمن بالله خالقًا، وتؤمن ـ كذلك ـ بالأديان الإلهية؛ ولكنها تؤمن بالجانب العبادي من الدين، بحيث تظل بقية الأمور الحياتية المفصلية يتدبرها الإنسان بما يضعه من قوانين ودساتير وأنظمة.

الإسلام في معالجته للنظرة السائدة حول الإله

حينما صدع رسول الله محمد (ص) بالإسلام دينًا جديدًا وسط البيئة الجاهلية التي كانت تؤمن بالله سبحانه خالقًا، وبالأوثان معبودات ومدبّرات لمجريات حياة الإنسان، عالج هذه المسألة بتأكيد صفة التدبير لله تعالى، ووحدة الخلق واستحقاق العبادة، يقول تعالى: ﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ... ﴾[1]، فالخلق والتدبير صفتان لله تعالى ـ كما هو مفهوم الآية التي تعضدها آية أخرى، وهي قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ﴾[2]، وهي مسألة عقدية كان الإسلام لا يقرّ للأقوام المنضوية تحت نظامه أن تجاهر بخلافها.

---

(1) سورة يونس: الآية 3.

(2) سورة الأعراف: الآية 54.

ولقد كانت الآيات القرآنية الأولى تعالج كثيرًا من القضايا الفكرية، وذلك من أجل تصحيح النظرة حول هذه المسائل. وهذا ما كانت تقوم به الآيات على المستوى الفكري وما يُفترَض بالإنسان اعتناقه والإيمان به. وهذا لا يعني بحال أن يتدخّل الإسلام في المكوّنات الثقافية والحضارية الأخرى، بل نجد أن الإسلام ـ بهذا الخصوص ـ يقدّم نموذجًا متقدِّمًا في وضع الإنسان الموضع الصحيح، من حيث الطبيعة الإنسانية وما يضطلع به من دور في هذا النظام الكوني الفريد، إذ يعرض عليه العقائد والأفكار للإيمان بها، مع المحافظة على الهوية والبيئة الاجتماعية التي ينتمي إليها.

موقف الإسلام من الإنسان في الدور والطبيعة

ولبيان الموقف الإسلامي من الإنسان طبيعةً ودورًا بصورة أجلى، نمهّد لذلك ببيان موقف الحضارة الهندية ـ كمثال ـ من الإنسان. ذلك أن الحضارة الهندية التي تعدّ من بين أقدم الحضارات الإنسانية يطغى فيها الجانب الروحي على بقية الجوانب الأخرى، ولذلك تعدّ منبع الفلسفات الغنوصية التي هي تجمّع لأفكار مختلفة يجمعها التركيز على المسألة الروحية والمعنوية في الإنسان[1]. ومنها وفدت على الإسلام الحركات والطرق الصوفية، وهي فلسفات تهمّش الإنسان تمامًا ولا تجعل له دورًا

(1) تعرّف الموسوعة العربية السورية الغنوصية (Gnosticism) بأنها: «كلمة يونانية الأصل تعني المعرفة أو العرفان، ثم تطورت واتخذت معنى اصطلاحيًا «العرفانية»، وصارت تعبّر عن تذوّق المعارف مباشرة أو التوصل بنوع من الكشف والإلهام إلى المعارف العليا. ومثلت الغنوصيّة نزعةً فلسفية صوفية دينية معًا، غايتها معرفة الله بالحدس لا بالعقل، وبالوجدان لا بالاستدلال، أي بالذوق والكشف. وتطلق أيضًا على المذاهب الباطنية. ويذهب بعضهم إلى أنها ترجع بأصلها إلى إلهام إلهي منذ البدء، وتناقله أهل العرفان (المريدون) سرًّا». انظر: **الموسوعة العربية**، مصدر سابق، ج14، ص 24.

كبيرًا في مجريات الحياة، فالإنسان ـ وفق مبادئ الحضارة الهندية ـ مجبر في تصرّفاته وسلوكه العام، وليس له حرية أو إرادة مستقلّة، فإذا أراد الخلاص والراحة النفسية والسعادة المطلقة، عليه أن يفنى في المطلق وفي ذات الله.

ولذلك فإن الصوفي ـ في الثقافة الإسلامية ـ ينتقل من مرتبة إلى أخرى ومن درجة إلى ما يليها، حتى يصل إلى مرتبة الفناء في الله سبحانه، وذلك عن طريق تأملات وطرق معنوية يسلكها بعيدًا عن الأجواء الاجتماعية التي قد تكون أجواء مشوّشةً بالنسبة إليه. وهو ما يجعل من المتصوّفة أناسًا منعزلين عن واقع الحياة وشؤونها العامّة.

وعلى العكس من الحضارة الهندية، تقترب الحضارة الغربية الممتدة من اليونانية القديمة إلى الحضارة المعاصرة من تأليه الإنسان، فالله ـ وفق هذه الفلسفة ـ خلق الكون وترك أمر تدبيره إلى الإنسان، بحيث وصل الإنسان إلى مرحلة يَعُدُّ نفسه قادرًا ومتمكّنًا من كل شؤون الحياة، وبخاصّة مع ما وصل إليه اليوم من مبتكرات علمية متقدّمة. وهي مسألة يعرضها القرآن الكريم مستنكرًا على الإنسان أن يصل إلى هذه المرحلة من الثقة المبالِغة في النفس وقدراتها، يقول تعالى: ﴿... حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذَتِ ٱلْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَٱزَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَآ أَنَّهُمْ قَـٰدِرُونَ عَلَيْهَآ أَتَىٰهَآ أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَـٰهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِٱلْأَمْسِ ۚ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْـَٔايَـٰتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[1]. وفي المقابل، يعرض الإسلام رؤيةً للإنسان يضعه فيها الموضع الوسط بين التهميش والتأليه، فالإنسان ـ في الرؤية القرآنية ـ خليفة الله في الأرض، بمعنى أنه موكَّل على هذه الطبيعة، فيتصرَّف فيها موكَّلًا وليس مستقلًّا،

(1) سورة يونس: الآية 24.

وذلك وفق وثيقة ومعاهدة بينه وبين الله سبحانه لها بنودها وأحكامها الضابطة لها، وهي ما تعبِّر عنها الرسالات الإلهية بـ «الدين».

إن هذه الرؤية التي يقدّمها الإسلام ـ نظريًّا وتطبيقيًّا ـ في التعامل مع الحضارات الإنسانية، تضع الإسلام نظامًا وفكرًا له القدرة على قيادة الحياة على هذه الأرض، بمرونة وصلاحية عالية، تعطي للإنسان الأمل في أن يعيش بسعادة وكرامة وهبتها له السماء، ودون مِنّة من نظام أو قوّة مسيطرة، كما هي الحال مع بقية الأنظمة والحضارات الأخرى.

الفصل الثالث

الحوار الإنساني بين الهويتين الدينية والحضارية (*)

- ❋ مفتتح
- ❋ طبيعة العلاقة الإنسانية بين العاملين الخارجي والداخلي
- ❋ طرفي الحوار بين التعددين الديني والحضاري
- ❋ الهوية المتمايزة بين طرفي الحوار
- ❋ الحوار مع الآخر والانطلاقة الصحيحة

(*) محاضرة ألقيت في مدينة سيهات شرق السعودية تحت عنوان: [تَعَالَوْاْ إِلَى كَلَمَةٍ سَوَاء]، بتاريخ 9 رمضان 1420هـ الموافق 16 ديسمبر 1999م.

مفتتح

◀ لقد أرسى رسول الله أولى مبادئ المجتمع المسلم، وهو تعايش جميع أطيافه في وحدة اجتماعية واحدة، لا تفرّقهم فيها القبليات كما لا تفرّقهم الشرائع. وفي حال نشب بينهم أي خلاف أو شجار، فالمرجع في ذلك إلى رسول الله (ص) باعتباره الحاكم العام والناظم لشؤون المجتمع.

ظهر الدين الإسلامي في شبه الجزيرة العربية التي كانت عبارة عن وجودات قبلية متعدّدة ومتناثرة، تجمعها الصحراء العربية، فيما تفرّقها صراعات عشائرية جاهلية وعصبيات مناطقية لا تبرّرها موزاين القيم والمبادئ وأبجديات العقل الإنساني.

وكان الإسلام، كما بقية الشرائع الإلهية، داعية سلام وتقارب وتآلف وتوادّ بين أبناء المجتمع الواحد، كما بين أبناء المجتمعات المختلفة. فكانت من أولويات الدعوة المحمّدية إعادة النظر في هذه التركيبة الاجتماعية ومفهوم العلاقات الإنسانية فيها، وذلك بعد الهجرة النبوية إلى المدينة المنوّرة عندما آخى بين المهاجرين والأنصار، وفي ما بين الأنصار أنفسهم، إذ كان مجتمع المدينة يعيش تلكم الصراعات القبلية أيضًا بين قبيلتي الأوس

والخزرج؛ وذلك لنزع أي مظهر من مظاهر الخصومة والنفرة بين أطياف المجتمع المسلم، وليؤسس (ص) إلى مبدإ وأساس اجتماعي جديد، وهو أساس الإيمان بالله تعالى بدلًا من الولاء القبلي أو المناطقي الشائع آنذاك.

ولتنوّع المجتمع المدني بين الأنصار والمهاجرين، وكذلك بين المسلمين واليهود، وضع رسول الله (ص) وثيقة معاهدة جعل فيها المسلمين واليهود أمةً واحدة، يتعايش جميع أبنائها في مجتمع واحد، تعدّ من أوائل الوثائق السياسية في العهد النبوي. وقد ذكرها ابن هشام في سيرته النبوية، وكان مما جاء فيها: «بسم الله الرحمن الرحيم. هذا كتاب من محمد النبي (ص)، بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم، فلحق بهم، وجاهد معهم، أنهم أمة واحدة من دون الناس، المهاجرون من قريش على ربعتهم[1]، يتعاقلون بينهم، وهم يفدون عانيهم[2] بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو الحارث على ربعتهم يتعاقلون الأولى، وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين ...، وإن المؤمنين لا يتركون مفرحًا[3] بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل.

وألّا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه، وإن المؤمنين المتقين على من بغى منهم أو ابتغى دسيعة ظلم[4]، أو إثم، أو عدوان، أو فساد بين المؤمنين،

---

(1) ربعتهم: وضعهم الأول، والمعنى: إن كل جماعة تبقى مستمرة في اتباع عاداتها الأولى. وهو ما يعني اتباع تقسيم عادل بين مختلف الجماعات داخل القبائل.

(2) العاني: الأسير.

(3) المفرح: المثقل بالدين الكثير والعيال.

(4) دسيعة: من ابن هشام، وفي رواية ابن كثير في البداية والنهاية: دسيسة ظلم، والدسيعة: طلب دفع الظلم.

وإن أيديهم عليه جميعًا، ولو كانَ ولد أحدهم، ... وإنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم. وإن سلم المؤمنين واحدة، ولا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم ..

وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين، وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ(1) إلا نفسه وأهل بيته، وإن ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف، وإن ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف، وإن ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بن عوف، وإن ليهود بني جشم مثل ما ليهود بني عوف، وإن ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف، وإن ليهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته، وإن جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم، وإن لبني الشطيبة مثل ما ليهود بني عوف، وإن البر دون الإثم، وإن موالي ثعلبة كأنفسهم، وإن بطانة يهود كأنفسهم، وإنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد (ص)، وإنه لا ينحجز على ثأر جرح، وإنه من فتك فبنفسه فتك، وأهل بيته، إلا من ظُلم، وإن الله على أبر هذا، وإن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وإن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم، وإنه لم يأثم امرؤ بحليفه، وإن النصر للمظلوم، وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين، وإنّ يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة، وإن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم، ... وإن ما كان بين أهل الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله عز وجل،

(1) يوتغ: يفسد المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار.

وإلى محمد رسول الله (ص)، وإن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره»[1].

وبجانب وثيقة المصالحة مع يهود المدينة، عاهد رسول الله (ص) نصارى نجران في وثيقة تقع «في 150 فقرة، تنصّ على الاعتراف بحقوقهم المدنية وأن يكونوا رعايا الدولة الإسلامية وأن يكونوا أعضاء في المجتمع الإسلامي الكبير، حيث أوجبت تلكم المعاهدة رعايتهم وحفظهم من كل مكروه، ولا يصل ذلك إليهم حتى يصل إلى رسول الله وأصحابه الذابّين عن بيضة الإسلام معه، وأن يعزل عنهم الأذى في المدن التي يحميها أهل الجهاد من الغارة أو الخراج. وليس عليهم إجبار ولا إكراه على شيء من ذلك، ولا تغيير أسقف عن أسقفية، ولا يجبر أحد ممن كان على ملة النصرانية كرهًا على الإسلام، وألّا

يجادل أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن، وأن يخفض لهم جناح الرحمة ويكفّ عنهم أذى المكروه، ... وعليهم ما على المسلمين، وعلى المسلمين ما عليهم بالعهد الذي استوجبوا حقّ الذمام والذب عن الحرمة، ...»[2].

لقد أرسى رسول الله في عهده الشريف أولى مبادئ المجتمع المسلم، وهو تعايش جميع أطيافه في وحدة اجتماعية واحدة، لا تفرّقهم فيها القبليات كما لا تفرّقهم الشرائع. وفي حال نشب بينهم أي خلاف أو

---

(1) عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، القاهرة، ط1، 1383هـ ـ 1963م، ج2، ص 501 ـ 504.

(2) محمد الثقفي، «دولة المدينة المنورة: بناء العلاقة مع الأقليات الدينية»، مجلة الاجتهاد والتجديد، بيروت، العدد 18، السنة 5، ربيع 1432هـ ـ 2011م، ص 233.

شجار، فالمرجع في ذلك إلى رسول الله (ص) باعتباره الحاكم العام والناظم لشؤون المجتمع.

والوثيقتان أعلاه إنما هما تطبيق لمبدإ قرآني دعا الله تعالى فيه نبيه إلى وحدة الكلمة والموقف مع أتباع الديانات والشرائع الإلهية الأخرى، إذ يقول تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾[1]، وسوف يكون الحديث انطلاقًا من هذه الآية، ولكنّه سيتركّز على المفهوم والخطّ العامّ الذي تدعو إليه الآية، وليس من خلال البحث في تفاصيل معانيها وآراء المفسرين حولها؛ إذ سنتناولها في عناوين أربعة: أولها طبيعة العلاقة الإنسانية وغلبة الروح الأنانية فيها والمعالجة الدينية للتخفيف من غلوائها الاجتماعية. فيما يبحث العنوان الثاني تحوّل طرفي الحوار تاريخيًّا من الصفة الدينية إلى الصفة الحضارية. والعنوان الثالث يبحث في تمايز أطراف الحوار وفق النظرة القرآنية وبخاصة فيما يرتبط بالجانبين الفكري والتشريعي. والعنوان الأخير يتناول بعضًا من آداب الحوار كما عرضتها الآية الكريمة.

---

(1) سورة آل عمران: الآية 64.

طبيعة العلاقة الإنسانية بين العاملين الخارجي والداخلي

◄ متى تحقّق في المجتمع أمران كان ذلك وسيلةً لحصول أفراده على بركات الأرض والسماء، وهما: الاجتماع على العقيدة والولاء لها. والتقوى، بما يعني اتقاء العقاب الإلهي من خلال الالتزام بالأحكام الشرعية. إنَّ عمل الإنسان بهذين الأساسين يقي المجتمع من ويلات الصراعات التي تؤدّي إلى معاناة الجميع. وبخاصّة أن المفهوم الديني لمعنى التقوى هو الالتزام الذاتي في الانضباط وفق النظام الإلهي.

منذ أن قتل قابيل أخاه هابيل، لم ينتهِ الصراع البشري بين الإنسان وأخيه الإنسان. فإلى الآن والمجتمعات الإنسانية في صراعات ونزاعات وحروب مستمرّة ودائمة. فها هي نشرات الأخبار اليومية، لا حديث فيها سوى أحداث وأخبار الصراعات والحروب البشرية اليومية. والإنسان - بفطرته - يدرك بـ أنّ العلاقة المثلى بينه وبين أخيه الإنسان لا يمكن أن تكون على هذا النحو من الصراع والتنافس الذي لا يرى فيه انسجامًا

والروح الإنسانية التي تميل إلى الخير والعيش بسلام، بل يرى فيها نوعًا من الوحشية والشيطنة الطاغية في المجتمع الإنساني اليوم. وما دام الأمر كذلك، دائمًا ما ينبثق التساؤل الآتي: ما الذي يجعل الإنسان يستمرّ في هذه الحالة التي لا يرتضيها المجموع العامّ من الناس؟

إن هذا التساؤل قديم قدم المجتمع الإنساني نفسه، فمنذ أن بدأ هذا المجتمع بالتكوّن وظهرت فيه تلكم المشكلات، ظهر معها التساؤل حول «النظام الذي يصلح للإنسانية وتسعد به في حياتها الاجتماعية. ومن الطبيعي أن تحتلّ هذه المشكلة مقامها الخطير، وأن تكون في تعقيدها وتنوّع ألوان الاجتهاد في حلّها؛ لأن النظام داخلٌ في حساب الحياة الإنسانية ومؤثّر في كيانها الاجتماعي بالصميم»[1].

وقد ظهرت العديد من الأنظمة والتشريعات التي تهدف إلى التخفيف من حدّة هذه الصراعات وما يمكن أن يتولّد عنها من نتائج وخيمة على الحياة الاجتماعية الإنسانية، وكان من أبرزها التشريعات الإلهية، حيث ساهمت بصورة فاعلة في التخفيف من حدتها، ولكنّ الأنانية الإنسانية لدى المتسلّطين منعت من تطبيق تلكم التشريعات أو استمراريتها، بل إن تلكم الأنانية كانت تتجاوز حتى التشريعات التي تسنّها أنظمتها المتسلّطة نفسها، فإلى متى ستبقى هذه الصراعات؟ وهل ستستمرّ إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، أم أن لها أمدًا معيّنًا وتنتهي؟

وإذا كانت الصراعات بسبب النزعة الأنانية الموجودة عند الإنسان، فهل هي نزعة ذاتية نابعة من داخله؟ أم فرضتها عوامل خارجية؟ وما هي التشريعات التي من شأنها أن تحدّ من غلواء هذه النزعة؟

---

(1) محمد باقر الصدر، **المدرسة الإسلامية**، المؤتمر العالمي للشهيد الصدر، قم، ط1، 1421هـ - 2000م، ص 15.

إنها أسئلة تختلف الإجابة حولها انطلاقًا من الرؤية التي تقدّم هذه الإجابة، هل هي إلهية أم بشرية أم هي دمج بين التشريعين الإلهي والبشري. ولضيق المجال، يمكن الحديث عن رؤى ثلاث، هي كالآتي:

أ- النظرة الماركسية وفاعلية العامل الاقتصادي

ترى النظرية الماركسية أن المجتمع البشري يمرّ بمراحل ثلاث، الأولى منها هي: ما يعبّر عنه بـ «المجتمع البدائي». وهو ما يُطلق عليه - في المفهوم القرآني - «مجتمع الفطرة»، كما يطلق عليه: «التجمّع البدائي» (conglomeration) في علم الاجتماع، إذ لم يتشكّل في ذلكم الوقت ما يمكن تسميته بالمجتمع، حيث يعرَّف اجتماعيًّا بأنه: «تجمع من السكّان يعيش في منطقة محددة، وأصغر وحدة لهذه التجمعات في الريف هي: النجع (hamlet)، ويحتوي النجع عادة على مجموعة صغيرة من المنازل»[1]. وهي المرحلة التي كان الناس يتعاملون فيها مع ما حولهم بفطرية وغريزية تامّتين، فيأكل الإنسان ويتحرّك ويتجمّع بدافع الغريزة الطبيعية، وذلك من أجل أن يحافظ على وجوده وبقائه وليحفظ نوعه الإنساني. ولم يكن - حينها - ما يتعارف الناس عليه اليوم بالنظام والأعراف والتقاليد التي تنظم علاقات الأفراد في المجتمع، إنما يتعامل الناس بفطرتهم مع جميع ما حولهم.

وهذا المجتمع هو ما تتحدّث عنه بعض الآيات القرآنية، إذ يقول تعالى:﴿ كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ ...﴾[2]، حيث يشير تعالى إلى تلكم الوحدة الفطرية التي كان يعيش

(1) أحمد زكي بدوي، **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**، مصدر سابق، ص 79، مادة: (تجمّع conglomeration).

(2) سورة البقرة: الآية 213.

فيها الإنسان حالة من اليسر والسهولة في الحياة، فبعث الله إليهم الأنبياء بعدما بدأت تدبُّ فيهم حالات الاختلاف والانشقاق والنزاع، وهو ما تبيّنه الآية الأخرى: ﴿ وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَٱخْتَلَفُواْ ... ﴾(1).

وقد تطوّرت الحياة الإنسانية من تلكم البساطة في العيش إلى تنوّعات اجتماعية متعدّدة، وأنماط مختلفة من الحياة والعادات والتقاليد والأعراف. وأصبح لكل مجتمع أنظمته وتشريعاته المختلفة بين الإلهية وغير الإلهية. وهذه الحال هي ما تمثّل المرحلة الثانية من مراحل التطوّر الاجتماعي ـ حسب النظرية الماركسية ـ. ففي هذه المرحلة يتنوّع أي مجتمع بشري إلى طبقتين رئيستين، هما: الطبقة الرأسمالية المستغِلّة للثروات، والطبقة العمالية المستغَلة. وهذا التنوُّع إنما بسبب ما يسميه كارل ماركس الديالكتيك (الجدل)((2)). ذلك أن الجدل يعني اجتماع متناقضين في مكان واحد ـ حسب ماركس ـ يحاول كلٌّ منهما أن يُفني الآخر، فينتصر أحدهما، فيما يُهزم الآخر. ليسعى الطرف المهزوم ـ بعد ذلك ـ إلى أن ينتصر. وهو ما يسبب حالة الحركة في أي مجتمع.

وهذا النوع من الصراع لا ينتهي إلا في المرحلة الثالثة من المسيرة البشرية في هذا العالم. حيث تنتقل المجتمعات إلى مرحلة الشيوعية، ولا يكون ـ حينها ـ أي نوع من الصراع أو النزاع البشريين، إذ لا وجود لطرفي التناقض الموجودين سابقًا في المرحلة الثانية بين وسائل الإنتاج (مالك وسيلة الإنتاج هم طبقة الرأسماليين) وتوزيع الثروة (سبب الصراع هو

---

(1) سورة يونس: الآية 19.

(2) يعرّف هيغل (1770 ـ 1831م) الجدل بقوله: «انتقال الذهن من قضية ونقيضها إلى قضية ناتجة عنهما. ثمّ متابعة ذلك حتّى نصل إلى المطلق». انظر: مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الفلسفي، نشر: المجمع نفسه، ط1، 1403هـ ـ 1983م، ص 60 مادة (جدل) .

انعدام العدالة في توزيع الثروة بين المُلّاك والعمال)؛ إذ يعيش المجتمع في هذه المرحلة حالًا من الثروة المشاعة بين الجميع، ولا وجود للظلم الاجتماعي من قبل الرأسماليين للطبقة الكادحة. ذلك «أن الإنسان سوف يجيء عليه اليوم الذي تموت في نفسه الدوافع الشخصية والعقلية والفردية، وتحيا فيه العقلية الجماعية والنوازع الجماعية، فلا يفكّر إلا في المصلحة الاجتماعية، ولا يندفع إلا في سبيلها»(1).

وتعبّر النظرية الماركسية عن المرور بهذه المراحل الثلاث بالحتمية التاريخية، حيث تريد من ذلك أن التاريخ الإنساني لا بدّ وأن يمرّ بهذه المراحل المتعاقبة الخاضعة لعامل التناقض الطبقي. وحالة الجدل بين المتناقضات حتمية فلسفية لا بدّ وأن تتحقّق في الخارج.

وما يثبت فشل هذه النظرية وعدم صحّتها أن المرحلة الشيوعية التي وعدوا بها لم تتحقّق، إذ انهار الاتحاد السوفييتي، ولم يصل المجتمع فيه إلى مرحلة الشيوعية، على الرغم من ما يؤمنون به من حتمية تاريخية يرون فيها لابدّية تحقق هذه المرحلة. وما بقي من اشتراكيات هي ـ كما يبدو ـ في طريقها إلى الزوال. كما أن التناقضات التي تدّعي النظرية الماركسية أنها هي سبب هذه الصراعات لا تزال موجودة إلى اليوم، فنحن لا نزال نعيش علاقة سلبية بين مصادر الإنتاج وسبل توزيع الثروة.

إن الصراع البشري ـ حسب النظرية الماركسية ـ ينحصر في المرحلة الثانية، كما إنها تصوره بأنه بسبب عوامل خارجية، وليس نابعًا من الإنسان ذاته، إذ تُرجعه إلى العامل الاقتصادي وما يسببه من حالة تناقض داخل المجتمع. ولذلك فإن الصراع له أمدٌ، ينتهي بزوال حالة التناقض الطبقي تلك، لتعيش البشرية حينها حالًا من الاستقرار والرخاء وشيوع الثروة بين

(1) محمد باقر الصدر، المدرسة الإسلامية، مصدر سابق، ص 55 ـ 56.

الجميع دونما سيطرة أو احتكارات من شأنها أن تسبّب أي نوع من النزاعات الاجتماعية التي تكدّر صفْوَ الهناء الذي ينعم به الجميع.

وهي نقطة يشرحها السيد محمد باقر الصدر تمهيدًا لنقدها لاحقًا، فيقول حولها: «ترى الماركسية أن الإنسان يتكيّف روحيًا وفكريًا وفقًا لطريقة الإنتاج ونوعية القوى المنتجة، فهو بصورة مستقلّة عنها لا يمكنه أن يفكّر تفكيرًا اجتماعيًا أو أن يعرف ما هو النظام الأصلح، وإنما القوى المنتجة هي التي تُملي عليه هذه المعرفة، وتُتيح له الجواب عن السؤال الأساسي حول سبب المشكلة الاجتماعية، فالإنسان يردّد صداها بدقّةٍ وأمانة. فالطاحونة الهوائية - مثلًا - تبعث في الإنسانية الشعور بأن النظام الإقطاعي هو النظام الأصلح، والطاحونة البخارية التي خلفتها تلقّن الإنسان أن النظام الرأسمالي هو الأجدر بالتطبيق، ووسائل الإنتاج الكهربائية والذرية اليوم تعطي المجتمع مضمونًا فكريًا جديدًا يؤمن معه بأن النظام الاشتراكي هو النظام الأصلح»[1].

ب- المجتمع الرأسمالي بين الحلّ الاجتماعي والرؤية الفلسفية

في مقابل النظرية الماركسية، لا تشير الرأسمالية إلى رؤية محدّدة المعالم حول الحالة الإنسانية الاجتماعية، وذلك لبنائها القائم على «الإيمان بالفرد إيمانًا لا حدّ له، وبأن المصلحة الخاصّة بنفسها تكفل - بصورة طبيعية - مصلحة المجتمع في مختلف الميادين، وأن فكرة الدولة إنما تستهدف حماية الأفراد ومصالحهم الخاصّة. فلا يجوز أن تتعدّى حدود هذا الهدف في نشاطها ومجالات عملها»[2].

---

(1) محمد باقر الصدر، المدرسة الإسلامية، مصدر سابق، ص 19.

(2) محمد باقر الصدر، فلسفتنا، مصدر سابق، ص14.

والنظرية الرأسمالية ـ في أساسها ـ قائمة على «إعلان الحرّيات الأربع: السياسية، والاقتصادية، والفكرية، والشخصية»[1]. وهي في تحليلها للمسألة الاجتماعية ترى أن الناس في المجتمع يجب أن «تسري عليهم القوانين والأنظمة العامّة دون أي نوع من التميز. ولا بدّ من إعلان المساواة التامّة في الحقوق السياسية بين المواطنين كافّة؛ لأنهم يتساوون في تحمّل نتائج المسألة الاجتماعية، والخضوع لمقتضيات السلطات التشريعية والتنفيذية. وعلى هذا الأساس قام حقّ التصويت ومبدأ الانتخاب العامّ الذي يضمن انبثاق الجهاز الحاكم ـ بكل سلطاته ـ عن أكثرية المواطنين»[2].

وما تذكره النظرة الرأسمالية حول المجتمع وتكافؤ الفرص فيه لم يستطع أن يقضي على أسباب الصراع في المجتمعات البشرية، ففي الوقت «الذي كان العالم يحتفل فيه بانقلابٍ صناعي كبير، والعلم يتمخّض عن ولادة الآلة التي قلبت وجه الصناعة وكسحت الصناعات اليدوية ونحوها، وإذ بالميدان ينكشف عن ثراء فاحش من جانب الأقلية من أفراد الأمة، ممن أتاحت لهم فرص وسائل الإنتاج الحديث وزودتهم الحريات الرأسمالية غير المحدودة بضمانات كافية لاستثمارها واستغلالها إلى أبعد حدٍّ، والقضاء بها على كثير من فئات الأمة التي اكتسحت الآلة البخارية صناعتها وزعزعت حياتها، ولم تجد سبيلًا للصمود في وجه التيار، ما دام أرباب الصناعات الحديثة مسلحين بالحرية الاقتصادية وبحقوق الحريات المقدّسة كلها. وهكذا خلا الميدان إلا من تلك الصفوة من أرباب الصناعة

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص 14 ـ 15.

والإنتاج، وتضاءلت الفئة الوسطى واقتربت إلى المستوى العام المنخفض، وصارت هذه الأكثرية المحطّمة تحت رحمة تلك الصفوة»[1].

وفي حال وُجدت بعض الدراسات في هذه المجتمعات حول أسباب تردّي الحال الاجتماعية أو بعض مظاهر الصراع الطبقي، إنما تبحث في مجالات علم الاجتماع والنفس، وهم في ذلك لا يطالون أساس المشكلة، وهو نموذج وتركيبة المجتمع الرأسمالي الذي يسبّب مزيدًا من حالات الفرز الطبقي ومعاناة طبقة بسبب طغيان وفُحش طبقة أخرى. حيث «لم يركّز النظام الرأسمالي على فهم فلسفي مادي للحياة، وهذا هو التناقض والعجز، فإن المسألة الاجتماعية للحياة تتصل بواقع الحياة، ولا تتبلور في شكل صحيح إلا إذا أقيمت على قاعدة مركزية تشرح الحياة وواقعها وحدودها، والنظام الرأسمالي يفقد هذه القاعدة، فهو ينطوي على خداع وتضليل أو على عَجَلةٍ وقِلة أناة، حين تُجمّد المسألة الواقعية للحياة وتدرس المسألة الاجتماعية منفصلة عنها»[2].

ولذلك قد لا يكون ثمة جواب واضح المعالم حول تحليل النظرة الرأسمالية لمسألة الصراع البشري. ولذلك بين الفينة والأخرى تظهر بعض النظريات التي تحلّل هذه الظاهرة، وهي في الغالب ترجعها ـ كما الماركسية ـ إلى العامل الخارجي. ومثالًا على ذلك نظرية التكاثر السكّاني «التي يشير فيها مؤسسها توماس مالتوس (Thomas Malthus 1766 ـ 1834م) إلى وجود عامل يجب دراسته إلى جانب الإنتاج والتوزيع والتبادل، وهو العلاقة الوطيدة بين تطوّر عدد السكان وتطور كمية الإنتاج، حيث أدخل مالتوس عنصري الزمن والحركة في دراسة الفعاليات الاقتصادية في وقت كانت هذه الفعاليات ما تزال تدرس وتحلل

(1) المصدر نفسه، ص 22 ـ 23.

(2) المصدر نفسه، ص 19.

على أسس سكونية راكدة. وكان لدخول عامل السكان في صميم السياسة الاقتصادية أن تشكل علمًا خاصًا يرتبط ارتباطًا وثيقًا بعلم الاقتصاد، وهو علم السكان.

وقد ظلت نظرية مالتوس للسكان مُعتمَدة لفترة طويلة بين الاقتصاديين في العالم، وأدت إلى حدوث كوارث إنسانية. حيث اتخذت مبررًا للإبادة الجماعية لكثير من الشعوب، وأجبر أبناء بعض العرقيات المضطهدة ـ كالسود والهنود في أمريكا ـ على إجراء التعقيم القسري، وإن اتخذ صورة تعقيم اختياري في ظاهر الأمر. وكذلك تجربة التنمية السوفييتية في روسيا التي استحلت بدورها إبادة أعداد كبيرة من البشر (12 أو 15 مليونًا) بحجة اعتصار التراكم المطلوب للتنمية والتقدم الصناعي. يقول آلان تشيس في كتابه: «تركة مالتوس»: «إن 63678 ألف شخص قد جرى تعقيمهم قسرًا في ما بين عامي 1907 و1964 في أمريكا في الولايات الثلاثين التي سُنَّتْ فيها مثل هذه القوانين»[1].

وهذه النظرية وأمثالها تبرّر حالة الصراع في تلكم المجتمعات، وترجعها إلى عوامل خارجية، وفي الوقت نفسه لا تعالج أساس المشكلة، وهي في ذلك كما النظرة الماركسية.

العولمة والاتجاهات الغربية الحديثة

في تحوُّل جديد يُراد إيجاده على أرض الواقع، تبشّر الحضارة الغربية اليوم بفكرة العولمة، وهو الاتجاه الذي يراد منه: «جعل الشيء عالمي الانتشار في مداه أو تطبيقه. وهي أيضًا العملية التي تقوم من خلالها المؤسسات التجارية لأن تكون العولمة عملية اقتصادية في المقام

(1) ويكيبيديا الموسوعة الحرة، النسخة العربية، مادة: (توماس مالتوس).

الأول، ثم سياسية، ويتبع ذلك الجوانب الاجتماعية والثقافية، وهكذا. وتمتد العولمة لتكون عملية تحكم وسيطرة ووضع قوانين وروابط، وذلك من خلال إزاحة الأسوار والحواجز الفاصلة بين الـدول»[1]. وهي: فكرة تولّدت عن عالم الشركات متعدّدة الجنسية ومعها البنوك العالمية ذات الأصول المالية العالية جدًّا، حيث تتنوّع اليوم إلى أكثر من 100 شركة من الشركات متعدّدة الجنسية، وإلى أكثر من 50 بنكًا من البنوك الدولية، في أمريكا وأوروبا واليابان. وعندما طرحت فكرة العولمة، كان ذلك من أجل توحيد العالم في طبيعة اقتصادية وثقافية واجتماعية واحدة، وهو ما من شأنه أن يساهم في تقليل الصراعات والنزاعات الموجودة اليوم، حسبما تبشّر به هذه الدعوات.

وما تدعو إليه فكرة العولمة من وسيلة للخروج من نفق الصراعات البشرية أشبه بما كانت تدعو إليه النظرية الشيوعية من مثالية تتجاوز فيها الطبيعة الإنسانية في رغبة التملّك والسلطة، حيث لا تقدّم هذه الرؤية حلًّا واضح المعالم يحدّ من الطبيعة الإنسانية في الميل نحو الصراع واختلاق العداوات بينه وبين أخيه الإنسان. ذلك أن اتجاه العولمة من شأنه أن يعزّز هيمنة الشركات العالمية أكثر على اقتصاديات العالم الرئيسة، وهو ما يساعد على اتساع الهوّة بين الطبقات الاجتماعية الغنية وغيرها من بقية الطبقات، وهذه الهوّة هي سبب رئيس في وجود هذه الصراعات.

إنهم يخدعون العالم من جديد بمثل هذه الأفكار، فهذه الشركات تطرح وتـروّج لمثل هذه الـرؤى من خلال حكوماتها، وكأنها لا علاقة لها بمشروع العولمة هذا، بينما هي الأساس في رواج مثل هذه الأفكار وتطبيقها. إنها تماثل الحركات الاستعمارية في القرن الماضي، فالهدف

(1) المصدر نفسه، مادة: (عولمة).

والأساس نفساهما، وهو السيطرة على مقدرات الشعوب، وجعلها سوقًا اقتصاديًّا استهلاكيًا لمنتجاتهم لا غير، وفي بعض الأحيان من أجل إيجاد عمالة رخيصة لمؤسساتهم وشركاتهم العالمية، بينما الأرباح والتحكّم في مجريات السوق ومجمل الأحداث العالمية تكون بيدهم.

نظرية نهاية التاريخ والترويج للحلّ الغربي

وبجانب اتجاه العولمة، ظهرت بعض النظريات التي تدعم التوجّه الغربي في اتجاه تعزيز الحال الديموقراطية في نمطها الغربي وأنها تمثّل حالة الخلاص التي يطمح الإنسان في الوصول إليها، وبالخصوص مع سمة المساواة والعدالة التي تتميّز بها هذه المجتمعات. وهو ما أشار إليه فرانسيس فوكوياما[1] في كتابه: «نهاية التاريخ والإنسان الأخير»، حيث يشير هناك إلى أن الإنسان بطبعه يميل إلى نيل الاعتراف من قبل الآخر أولًا، والتقدير منه ثانيًا. ويعدهما المحركين الحقيقيين وراء حركات التاريخ. وقد تغلبت الديمقراطية الليبرالية الحديثة على نظيرتها الشيوعية في اعترافها بهاتين السمتين وتوفيرهما للمواطن ضمن التشريعات والقوانين في البلدان الديموقراطية.

كما إن إدراك أهمية الرغبة في الاعتراف والتقدير - باعتبارهما محركي التاريخ - يتيح إعادة تفسير الكثير من الظواهر، كالثقافة والدين

(1) يوشيهيرو فرانسيس فوكوياما (1952م) (Francis Fukuyama) كاتب ومفكر أمريكي الجنسية من أصول يابانية. يعد من أهم مفكري المحافظين الجدد. من كتبه: «نهاية التاريخ والإنسان الأخير» و«الانهيار أو التصدع العظيم». يعدّ من أحد الفلاسفة والمفكرين الأميركيين المعاصرين، فضلًا عن كونه أستاذًا للاقتصاد السياسي الدولي ومديرًا لبرنامج التنمية الدولية بجامعة جونز هوبكنز. انظر: **ويكيبيديا الموسوعة الحرّة**، النسخة العربية، مادة: (فوكوياما).

والعمل والحروب وغيرها. حيث كانت المشكلة الإنسانية السياسية منذ فجر التاريخ تتمثل في النزعة الفطرية لأخذ حق الاعتراف والتقدير؛ لأنها منبع الطغيان والإمبريالية وحب السيطرة، ولأن الليبرالية الحديثة حققت المزيد من التقدّم في مجال التوازن فيما يتعلّق بهما، تشكّل خلاصًا لهذه المجتمعات من حال الصراعات المتتابعة التي عانت منها حقبًا طويلة إلى يومنا هذا[1].

ج- النظرة الإسلامية وضبط الأنانية لصالح الفرد والمجموع

تعزو الرؤية الإسلامية الصراع البشري إلى عوامل داخلية في الذات الإنسانية، فصراعات الحاضر والماضي إنما هي نابعة من الإنسان ذاته، وليس لعوامل خارجية. وهو ما نفيده من الآية القرآنية الكريمة: [وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ إِخْوَانًا عَلَى سُرُرٍ مُّتَقَابِلِينَ][2]، إذ تتحدّث عن واقع يبشّر الله تعالى به عباده بما ستكون عليه العلاقة في ما بينهم يوم القيامة، حيث يدخلون الجنّة إخوانًا متقابلين لا يوجد بينهم أي نوع من الأنانية والحقد، ولو بمقدار يسير جدًّا، إذ ينزع الله تعالى هذه الروح الحاقدة والغلّ الذي يعشعش في نفوس الناس في الدنيا.

وهو ما يعني أن هذه الحال لا تزال موجودة في نفس الإنسان ما بقي في هذه الحياة، ولو كان المجتمع مكوّنًا من أفراده المؤمنين. وما دام الأمر كذلك، فإن هذه الأنانيات لا بدّ من أنها ستدفع الإنسان نحو مزيد من الصراع والنزاع. ذلك أن «غريزة حب الذات تحدّد سلوك الإنسان وفقًا لمدى نضج الاستعدادات الإنسانية، فهي تدفع إنسانًا إلى الاستئثار بطعامٍ

---

(1) انظر: فرانسيس فوكوياما، **نهاية التاريخ وخاتم البشر**، ترجمة: حسين أحمد أمين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ط1، 1413هـ - 1993م.

(2) سورة الحجر: الآية 47.

على آخر وهو جائع، وهي بنفسها تدفع إنسانًا آخر لإيثار الغير بالطعام على نفسه؛ لأن استعداد الإنسان الأول للالتذاذ بالقيم الخلقية والعاطفية الذي يدفعه إلى الإيثار كان كامنًا، ولم تتح له عوامل التربية المساعدة على تركيزه وتنميته ... فمتى أردنا أن نغير من سلوك الإنسان يجب أن نغيّر من مفهوم اللذّة والمنفعة عنده، وندخل السلوك المقترح ضمن الإطار العام لغريزة حبّ الذات»[1].

الشرائع الإلهية والتوازن في ضبط الأنانية الإنسانية

ما نؤمن به ـ نحن المسلمين ـ بأن الله تعالى ـ تقديرًا للطبيعة الإنسانية أنزل الأديان والشرائع لضبط الحركة الاجتماعية، وذلك في نظام إلهي يعالج تلكم الأنانية ويحافظ على قدر من العدالة الاجتماعية بين مكوّنات المجتمع الواحد، بما يتناسب وطبيعة الفرد والمجموع.

يقول تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ...﴾[2]، ففي هذه الآية يشير تعالى إلى أن المجتمع متى تحقّق فيه أمران رئيسان، كان ذلك وسيلةً لحصول أفراده على بركات الأرض والسماء، وهما: الإيمان، بمعنى الاجتماع على العقيدة والولاء لها. ومع الإيمان: التقوى، وهو ما يعني اتقاء العقاب الإلهي من خلال الالتزام بالأحكام الشرعية. إنَّ عمل الإنسان بهذين الأساسين يقي المجتمع من ويلات الصراعات التي تؤدّي إلى معاناة الجميع. وبخاصّة أن المفهوم الديني لمعنى التقوى هو الالتزام الذاتي في الانضباط وفق النظام الإلهي، بمعنى: أن الإنسان في أدائه للأحكام الشرعية ـ كما طلبها الله تعالى منه ـ إنما يكون بدافع ذاتي بحت، وهذا النوع من الالتزام هو ما يقي المجتمعات

(1) محمد باقر الصدر، المدرسة الإسلامية، مصدر سابق، ص 67.

(2) سورة الأعراف: الآية 96.

من تلكم الصراعات وينشر بدلًا منها الخيرات والبركات على الجميع، كما هو مفاد الآية الكريمة. وهو معنًى تؤكّده آية أخرى، يقول تعالى: ﴿...وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا...﴾[1].

ولمعالجة الأنانية الإنسانية، تضع الشرائع الإلهية برامج وأنظمة اجتماعية وروحية تربوية عدّة، منها العناوين الآتية:

أ- الحكومة الإلهية وبسط العدالة الاجتماعية

ما دعت إليه النصوص الإلهية من ضبط العلاقة الإنسانية ـ الإنسانية إنما يتمّ من خلال تطبيق النظام الإلهي كاملًا وبكل أمانة. ذلك أنه يمثّل النظام الذي تكفّلت التشريعات الإلهية بقدرته على تحقيق مستوى عالٍ من العدالة الاجتماعية. ولبيان هذه النقطة بالذات، من المهمّ الإشارة إلى أن التشريعات الإلهية أنزلها الله تعالى على عباده وكانت فرصة تطبيقها ـ تاريخيًّا ـ محدودة جدًّا وفي فترات زمنية قليلة. وما يحدثنا عنه التاريخ ـ وتؤيده في ذلك النصوص القرآنية ـ نماذج قليلة، من قبيل نموذج حكم نبي الله سليمان (ع)، وكذلك نبي الله يوسف (ع). ومثلهما نبينا محمد (ص) في المدينة، ومن بعده حكم الإمام علي (ع).

وتمثيلًا لهذه النماذج أستعرض بعضًا مما ورد في عهد أمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب (ع)، حيث كان نموذجًا للتطبيق الأمين للنظام الإسلامي في الحكم، إذ لا يحكي التاريخ الإسلامي عن حاكم مارس نموذجًا أعلى في ترسيخ مبدإ العدالة الاجتماعية كما فعل أمير المؤمنين

(1) سورة الحج: الآية 40.

(ع) في سنوات حكمه الأربع تلك. والنماذج ـ من حكمه ـ على ذلك كثيرة، منها:

1- لم يتعامل الإمام علي (ع) انطلاقًا من موقعه في أعلى هرم السلطة، بل كان بين المسلمين كفردٍ منهم دون أي مايز طبقي، وهو ما يعني أن صفة الحكم والسلطة عندما يتقلّدها الإنسان لا يجب أن تكون مدعاة لتلكم الحواجز الطبقية التي نعيشها اليوم. ومن أمثلة ذلك أنه كان يستلم من العطاء كما كان نصيب أي مسلم آخر، بمن فيهم خادمه قنبر. بل إنه في بعض الحالات كان يفضل قنبرًا في العطاء.

حيث يُروى عنه أنه أتى سوق الكرابيس في الكوفة «فإذا هو برجل قال له (ع): «**يا هذا، عندك ثوبان بخمسة دراهم؟**»، فوثب الرجل وقال: «نعم، يا أمير المؤمنين». فلما عرفه، مضى عنه وتركه، فوقف على غلام، فقال له: «**يا غلام، عندك ثوبان بخمسة دراهم؟**»، قال: «نعم، عندي ثوبان، أحدهما أَخْيَرُ من الآخر، واحد بثلاثة والآخر بدرهمين»، قال: «**هَلُمَّهُما**»، فقال: «**يا قنبر، خذ الذي بثلاثة**»، قال: «أنت أَوْلى به يا أمير المؤمنين، تصعد المنبر وتخطب الناس»، قال: «**يا قنبر، أنت شاب، ولك شره الشباب، وأنا أستحيي من ربي أن أتفضل عليك؛ لأني سمعت رسول الله (ص) يقول: «ألبسوهم مما تلبسون، وأطعموهم مما تأكلون**»، ثم لبس القميص ومدَّ يده في رِدنه، فإذا هو يفضل عن أصابعه، فقال: «**يا غلام، اقطع هذا الفضل**»، فقطعه، فقال الغلام: «هلمَّ، أكفه يا شيخ»، فقال: «**دعه كما هو، فإن الأمر أسرع من ذلك**»[1].

(1) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، تحقيق: محمد مهدي حسن الموسوي الخرساني و إبراهيم الميانجي ومحمد الباقر البهبودي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1403هـ ـ 1983م، ج100، ص 93 ـ 94.

2- وقد وصل به الحال إلى أن يظلّ عليه لباسه إلى أن يبلى، فيستحيي من كثرة رقعه وتردده على راقعه. كما كان يصلح نعله الذي اهترأ من كثرة الاستعمال بنفسه. يقول (ع): «**واللهِ لَقَدْ رَقَّعْتُ مِدْرَعَتِي هَذِهِ حَتَّى اسْتَحْيَيْتُ مِنْ رَاقِعِهَا، ولَقَدْ قَالَ لِي قَائِلٌ: أَلا تَنْبِذُهَا عَنْكَ؟، فَقُلْتُ: اغْرُبْ عَنِّي، فَعِنْدَ الصَّبَاحِ يَحْمَدُ الْقَوْمُ السُّرَى**»[1].

3- وفي مقابل ما يمارسه بعض السلاطين من تنوّع الأطعمة والأشربة، كان (ع) يكتفي من طعامه بقرص الخبز مع التمر، أو بعض الجريش مع الملح والماء. ولا يأكل منه إلا بالمقدار الذي يسدّ جوعه فقط. يقول (ع): «**أَلا وإِنَّ لِكُلِّ مَأْمُوم إِمَامًا يَقْتَدِي بِهِ، ويَسْتَضِيءُ بِنُورِ عِلْمِهِ، أَلا وإِنَّ إِمَامَكُمْ قَدِ اكْتَفَى مِنْ دُنْيَاهُ بِطِمْرَيْهِ، ومِنْ طُعْمِهِ بِقُرْصَيْهِ**»[2].

4- وفي تعامل الناس معه وتخاطبهم معه، يطلب منهم ألا يخاطبوه كما يُخاطب الملوك والجبابرة. يقول (ع): «**لا تُكَلِّمُونِي بِمَا تُكَلَّمُ بِهِ الْجَبَابِرَةُ، ولا تَتَحَفَّظُوا مِنِّي بِمَا يُتَحَفَّظُ بِهِ عِنْدَ أَهْلِ الْبَادِرَةِ، ولا تُخَالِطُونِي بِالْمُصَانَعَةِ، ولا تَظُنُّوا بِي اسْتِثْقَالًا فِي حَقٍّ قِيلَ لِي، ولا**

---

(1) الإمام علي (ع)، **نهج البلاغة**، مصدر سابق، ج2، ص 60 ـ 61. «**عِنْدَ الصَّبَاحِ يَحْمَدُ الْقَوْمُ السُّرَى**»: من أبيات قالها رافع الطائي لما بعث الخليفة أبو بكر إلى خالد بن الوليد ـ وكان باليمامة ـ أن يسير إلى العراق، ونالت رافع مشقة بسبب العطش، فأسرى حتى أدرك الماء، والأبيات هي:

ويبدو من القصة أن رافعًا كان دليل القوم في قطع المفازة بين نجد والعراق. والمثل يضرب للرجل يتحمّل المشاق من أجل الوصول إلى الراحة، والإمام هنا يريد به هنا أنه سيتحمّل المشاق في الدنيا من أجل الراحة الأبدية في الآخرة. انظر: عبد الهادي الفضلي، **الأمثال في نهج البلاغة**، دار الرافدين، بيروت، ط2، 1430هـ ـ 2009م، ص 37.

(2) الإمام علي (ع)، **نهج البلاغة**، مصدر سابق، ج3، ص 70.

الْتِمَاسَ إِعْظَامٍ لِنَفْسِي، فَإِنَّهُ مَنِ اسْتَثْقَلَ الْحَقَّ أَنْ يُقَالَ لَهُ أَوِ الْعَدْلَ أَنْ يُعْرَضَ عَلَيْهِ، كَانَ الْعَمَلُ بِهِمَا أَثْقَلَ عَلَيْهِ»[1].

5- وفي أمانته ورعايته الدقيقة لأموال المسلمين العامّة، كان موقفه الحازم تجاه أخيه عقيل بن أبي طالب في قصّة يرويها (ع) عنه، فيقول: «**وَاللهِ لَأَنْ أَبِيتَ عَلَى حَسَكِ السَّعْدَانِ مُسَهَّدًا، أَوْ أُجَرَّ فِي الأَغْلالِ مُصَفَّدًا، أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَلْقَى اللهَ ورَسُولَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ظَالِمًا لِبَعْضِ الْعِبَادِ، وغَاصِبًا لِشَيْءٍ مِنَ الْحُطَامِ. وكَيْفَ أَظْلِمُ أَحَدًا لِنَفْسٍ يُسْرِعُ إِلَى الْبِلَى قُفُولُهَا، ويَطُولُ فِي الثَّرَى حُلُولُهَا؟ واللهِ، لَقَدْ رَأَيْتُ عَقِيلًا وقَدْ أَمْلَقَ حَتَّى اسْتَمَاحَنِي مِنْ بُرِّكُمْ صَاعًا، ورَأَيْتُ صِبْيَانَهُ شُعْثَ الشُّعُورِ غُبْرَ الأَلْوَانِ مِنْ فَقْرِهِمْ، كَأَنَّمَا سُوِّدَتْ وُجُوهُهُمْ بِالْعِظْلِمِ، وعَاوَدَنِي مُؤَكِّدًا، وكَرَّرَ عَلَيَّ الْقَوْلَ مُرَدِّدًا، فَأَصْغَيْتُ إِلَيْهِ سَمْعِي، فَظَنَّ أَنِّي أَبِيعُهُ دِينِي وأَتَّبِعُ قِيَادَهُ مُفَارِقًا طَرِيقَتِي. فَأَحْمَيْتُ لَهُ حَدِيدَةً، ثُمَّ أَدْنَيْتُهَا مِنْ جِسْمِهِ لِيَعْتَبِرَ بِهَا**[2]**، فَضَجَّ ضَجِيجَ ذِي دَنَفٍ مِنْ أَلَمِهَا، وكَادَ أَنْ يَحْتَرِقَ مِنْ مِيسَمِهَا، فَقُلْتُ لَهُ: ثَكِلَتْكَ الثَّوَاكِلُ يَا عَقِيلُ، أَتَئِنُّ مِنْ حَدِيدَةٍ أَحْمَاهَا إِنْسَانُهَا لِلَعِبِهِ، وتَجُرُّنِي إِلَى نَارٍ سَجَّرَهَا جَبَّارُهَا لِغَضَبِهِ. أَتَئِنُّ مِنَ الأَذَى، ولا أَئِنُّ مِنْ لَظَى»**[3]؟!

لقد أنزل الله تعالى تشريعاته على أنبيائه فبلّغوها على أفضل ما يكون. ولكنّ المشكلة كانت ـ ولا تزال ـ تكمن في الأمانة في أداء النظام، وليس في النظام ذاته. ولذلك عندما يدعو أهل البيت (ع) إلى الحكم الإسلامي يدعون إليه من خلال النموذج الذي يمثّل ذلكم الأداء الأمين للأحكام

---

(1) المصدر نفسه، ج2، ص 201.

(2) كان عقيلٌ ضريرًا، فلم يدرك ما كان أدناه منه أخوه الإمام علي (ع).

(3) الإمام علي (ع)، **نهج البلاغة**، ج2، ص 217.

الشرعية، وهي هنا حكومة أمير المؤمنين (ع) دون سواها من بقية الأمثلة والنماذج التي تسلّطت على رقاب المسلمين.

وفي أحداث ثورة الإمام الحسين (ع) ما يوحي إلى هذا المعنى، وذلك حينما كتب رسالته إلى أخيه محمد بن الحنفية، حيث جاء فيها بيانه الأول الذي يشرح فيه أهداف تلكم الثورة، حيث يقول (ع): «**وإني لم أخرج أشرًا ولا بطرًا ولا مفسدًا ولا ظالمًا، وإنما خرجتُ لطلب الإصلاح في أمة جدي (ص) أريد أن آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر، وأسير بسيرة جدي وأبي علي بن أبي طالب، فمن قبلني بقبول الحق فالله أولى بالحق، ومن ردَّ عليَّ هذا أصبر حتى يقضي الله بيني وبين القوم، وهو خير الحاكمين**»[1]. إن إشارته (ع) إلى مسيره على خطّ جدّه المصطفى وأبيه الإمام علي (ع) كانت مقصودة وذات مغزى دقيق، إذ لا يؤمن أهل البيت (ع) بتلكم النماذج الأخرى في تطبيق الحكم الإسلامي لما شابها من خروج عن أمانة التطبيق، بخلاف الممارسة العلوية.

ب- الانضباط الذاتي من خلال تهذيب النفس

ومضافًا إلى الأمانة في تطبيق النظام، تضع الشريعة الإسلامية مسألة تهذيب النفس الإنسانية وتطويعها للقبول ذاتيًا بالنظام، وصولًا إلى بناء الجماعة الصالحة في المجتمع الإسلامي، وذلك سبيلًا آخر للحدّ من الصراعات البشرية. فتهذيب النفس هنا بمعنى الحدّ من غلواء الأنانية التي قد تصل الحال بها إلى الفتك بالآخرين. ففي الرؤية الإسلامية، مصدر الصراع الأساس هو: تلكم الأنانيات وتقديم المصلحة الفردية أو الولاءات

---

(1) عبد الهادي الفضلي، **ثورة الحسين (ع) في ظلال نصوصها ووثائقها**، مركز الغدير، بيروت، ط3، 1433هـ - 2012م، ص 39.

الجاهلية على المصلحة الإنسانية العامّة، سواءً كانت تلكم الأنانية على مستوى المجتمع الواحد أم تجاه بقية المجتمعات الأخرى.

وفي الأدبيات الأخلاقية تسمّى مجاهدة النفس ومغالبتها لئلّا تنتصر قوى الشرّ فيها على قوى الخير جهادًا أكبر، فيما يطلق الجهاد الأصغر على مجاهدة العدوّ الخارجي، ذلك أن «للنفس الإنسانية مملكةً ومقامًا آخر، وهي مملكتها الباطنية ونشأتها الملكوتية. وفيها تكون جنود النفس أكثر وأهمّ مما في مملكة الظاهر، والصراع والنزاع فيهما بين الجنود الرحمانية والشيطانية أعظم، والغلبة والانتصار فيها أشدّ وأهمّ؛ بل وإنّ كل ما في مملكة الظاهر قد تنزّل من هناك

وتظهّر في عالم المُلك. وإذا تغلّب أي من الجند الرحماني أو الشيطاني في تلك المملكة، يتغلّب أيضًا في هذه المملكة. وجهاد النفس في هذا المقام مهمّ للغاية عند المشايخ العظام من أهل السلوك والأخلاق، بل ويمكن اعتبار هذا المقام منبع جميع السعادات والتعاسات، والدرجات والدركات»[1].

ومما يعزّز لدى الإنسان المؤمن جانب مجاهدة النفس ومحاسبتها ما يعتقده من الحساب الأخروي، إذ «يعدّ تخويف وتحذير الناس من العذاب يوم القيامة عاملًا مهمًّا للحيلولة دون الإقدام على قتل الغير بغير حقّ، حيث المانع الذاتي (الوجدان الإنساني) أكثر أهمية من المانع الخارجي؛ لأنه يمكن للمجرم الهروب من المانع الخارجي، ولكن المانع الذاتي المتكوّن من معتقدات وقناعات حول الآخرة، لا يترك الإنسان، ولا يمكن الفرار منه. ونظرًا لذلك، لا يعتني الدين الإسلامي - في برامجه لمكافحة الجرائم - بالمانع الخارجي فحسب، بل إنه يحاول تقوية المانع الذاتي، المتشكّل من الإيمان بالغيب، وبخاصّة الإيمان بيوم القيامة والعقوبات الأخروية، كي

---

(1) روح الله الخميني، **الأربعون حديثًا**، ترجمة: محمد الغروي، دار زين العابدين، بيروت، ط1، 1431هـ - 2010م، ص 39.

تحلّق في الإنسان قوة تمنع صاحبها عن ارتكاب الجرائم ولا يملك الفرار منها»[1].

ج- الحفاظ على الوحدة الاجتماعية

وبجانب تهذيب النفس، تضع لنا الآيات القرآنية أساسًا مهمًّا في بناء المجتمع المسلم، وهو المحافظة على الوحدة والأمة الواحدة، يقول تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ﴾[2]. ففي حال نشب خلاف بين طرفين في المجتمع المسلم، تلزم الآيات القرآنية الكريمة بقية المسلمين لحل الخلاف وإيجاد وسيلة للصلح بينهما، يقول تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓا۟ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ۝٩ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾[3]. إن ردم الثغرات بين أطياف وأطراف الأمة وإصلاح ذات بينهم، وحفظ أجواء الأخوة من شأنه أن يخفّف من غلواء الصراعات والنزاعات وحالات الاقتتال المقيتة التي ابتليت بها المجتمعات والأمم، ومضافًا إلى ذلك تساهم هذه الأجواء في تعاون الأمة من أجل النهوض بواقعها وتنميته إلى الأفضل دائمًا.

د- الحوار بين التعدديات الإنسانية

وفي حال اختلفت بيئة كلٍّ من المجتمعين المتصارعين أو المتخالفين، ترسم الآيات القرآنية طريقًا أخرى للمعالجة، وهي ما أطلقتها

---

(1) محمد رسول آهنگران، «مبدأ العلاقات السليمة في الفقه الإسلامي»، مجلة الاجتهاد والتجديد، بيروت، العددان 9 ـ 10، السنة 3، شتاء وربيع 1429هـ ـ 2008م، ص 95.

(2) سورة الأنبياء: الآية 92.

(3) سورة الحجرات: الآيتان 9 ـ 10.

الآية مفتتح الحديث، وهي قوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾[1]؛ ذلك أن الأديان أنزلها الله ـ أساسًا ـ من أجل إنقاذ المجتمعات البشرية مما تعيشه من صراعات واقتتال مستمرّ، ولم يكن الغرض من تعدّدها ـ حسب النظرة الإسلامية ـ إلا ما يمثّله هذا التعدد والتتابع في الرسالات من تكامل بينها، اقتضته الطبيعة الإنسانية بحيث تحتاج الأجيال إلى تدرّج في التشريع، ولا يناسبها الإتيان بشريعة واحدة فقط. ولذلك فإن الخلاف في حال وقع بين أتباع أيٍّ من الشرائع الإلهية يجب أن تتمّ معالجته بروح من

الروِيَّة والحوار بين هؤلاء الأتباع. وقد رسمت الآية الكريمة آلية لذلكم الحوار، نتناوله بعد الحديث عن طرفي الحوار كما تشير إليهما الآية.

---

(1) سورة آل عمران: الآية 64.

طرفا الحوار بين التعددين الديني والحضاري

◀ للحدّ من غلواء الصراعات الإنسانية، تضع الآيات القرآنية مجموعة من الحلول والضوابط، يمثّل الحوار بين أتباع الديانات الإلهية أحد تلكم الحلول، ولكنّه لا يعني بحال اقتصار هذه الآلية على أتباع الديانات الإلهية فقط، وذلك لأن الغاية الدينية لا تتحقق فقط من خلال الحوار مع أتباع تلكم الديانات، وإنما يشمل ذلك جميع التنوّعات البشرية، إذ إن حفظ النفس الإنسانية من مقاصد الشريعة الإسلامية.

كانت الأديان ـ قديمًا ـ تدور في المجتمعات وتهيمن عليها، وينطلق الناس في سلوكهم العام من التعليمات التي تصدر عن الدين. وإذا وقع خلاف، فإنه يقع بين أهل دينٍ ما مع أتباع دين آخر، وإذا أريد أن يُلملَمَ ذلكم الخلاف، بحيث يلتقي أهل هذا الدين أهلَ الدين الآخر، تشير الآية إلى أن أفضل الطرق هو الحوار والنقاش بين بعضهم حول الموضوع المختلف

عليه وفيه. يقول تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا﴾. حيث تطلب من أهل الكتاب، سواء اليهود أو النصارى أو أي دين آخر، أن يجتمعوا مع المسلمين ـ باعتبارهم أهل ديانة إلهيّة أيضًا، وليبدؤوا من النقطة المتفق عليها، وهي الإيمان بالله تعالى.

الحوار الذي تدعو إليه الآية الكريمة هو أن يلتقي أصحاب الأديان عند عقيدة التوحيد، حيث يلتقون ـ حينها ـ عند الثوابت الموجودة في كل التشريعات المنبثقة عن العقيدة الإلهية. والآية ـ هنا ـ تطالب أهل الكتاب أن يلتقوا على ما يؤمنون به من مشتركات، وأن تكون تلكم المنطلقات سبيلًا للتعاون في بقية الأمور الحياتية الأخرى، ولكن ما الذي تبدّل لأن تكون الدعوة في عصرنا الراهن، من حوار الأديان إلى حوار الحضارات؟

الثورات الغربية وتبدّل الهوية الاجتماعية

بعد الثورات التي حدثت في أوروبا وأمريكا، وبخاصّة بعد الثورة الفرنسية، تبدلت كثير من المفاهيم الاجتماعية، وبصورة أخصّ فيما يرتبط بعلاقة الإنسان بالدين وحضور التعاليم الدينية في تفاصيل حياته المعاصرة. ذلك أن الثورة الفرنسية لم تكن موجّهة ضدّ الحكم الملكي الاستبدادي في فرنسا فحسب، وإنما كانت ـ مضافًا إلى ذلك ـ ثورة ضدّ سلطة الكنيسة المتحالفة مع الملكية في ذلكم الوقت في ضبط الواقع الاجتماعي ضمن سياق محدّد ومعروف.

لقد كان للكنيسة سلطتها الدينية والمدنية. إذ عَرَفَتْ أوروبا في ذلكم الوقت ما كان يطلق عليه حينها محاكم التفتيش، حيث حاربت الكنيسة الكاثوليكية ما أطلقت عليه (الهرطقة Heretic)، وذلك بدءًا من القرن الثاني عشر الميلادي. ويقصدون بالهرطقة إدخال معتقدات جديدة أو إنكار أجزاء

أساسية من الدين بما يجعلها بعد التغيّر غير متوافقة مع المعتقد الديني المبدئي. وكانت هذه الأحكام تُصدر عادةً وفقًا لنظام كنسي، وكانت أول ما ظهرت تتنوّع بين النفي والسجن، ولكنّها تحوّلت ـ في القرنين الخامس والسادس عشر ـ إلى تطبيق الإعدام عقوبةً للهرطقة.

وجرّاء هذه المحاكمات، حرقت محاكم التفتيش عشرات النساء في إسبانيا وإيطاليا والبرتغال ودول أوروبية أخرى، كما حاكَمَت محكمة القضاء المدني الأوروبي 100 ألف امرأة، تم حرق 50 ألفًا منهن. وكان استعمال وسائل التعذيب في حق من كان يُظن أنه من الهراطقة أمرًا مألوفًا كأسلوب بشع للعقاب، من قطع أوصال وحرق الناس أحياء، فوصلت الأعداد التي تم تعذيبها إلى أكثر من 300 ألف من البروتستانت، و100 ألف أرثوذكسي، كما تم تعذيب المسلمين المقيمين في بلاد الأندلس بعد سقوطها في قبضة المسيحيين[1].

وقد كفرت الكنيسة الكثير من المفكرين والعلماء في أوروبا[2]، ما دفع المجتمع الأوروبي للسخط عليها وعلى ما تقوم به من إجراءات تتنافى والفطرة والعقل الإنسانيين. ولذلك لم يكن ثمة غرابة أن يكون من ضمن تداعيات الثورة الفرنسية فصل الكنيسة عن مجريات الحياة الاجتماعية

---

(1) انظر: **الموسوعة العربية**، مصدر سابق، ج17، ص 877.

(2) توجد بعض التيارات المتشدّدة داخل التيّار الإسلامي لديها مثل توجهات الكنيسة هذه، بحيث يوصم أي مسلم يخالف رأيها في أي جانب من جوانب العقيدة، خاصة، بالكفر والخروج من الدين. كما إنه توجد بعض المجتمعات التي تعيش هذه الحالة أيضًا، فيصمون أي فرد من مجتمعهم بالخروج عن المذهب أو الملّة بمجرّد تبني بعض الآراء الدينية أو الفكرية الخاصّة. وهذا من الفهم غير الصحيح للدين، فالإسلام لا يجوّز للإنسان أن يخرج أخاه من الدين لاختلافه معه، بل إنه يحاسب على اتهامه ذاك، فينبغي الحذر من هذه التوجهات، سواءً من النخبة أم الجمهور. (ف)

المعاصرة، وبالخصوص القرارات السياسية والتشريعات الرسمية الصادرة عن مؤسسات الدولة الحديثة. فنتيجةً لذلك، ما عاد في الغرب أديان مهيمنة ولها مفاعليها في المجتمعات هناك. وأصبح الحضور الديني فيها مجرّد طقوس يقوم بها المتدينون وبعض أحكام الأحوال الشخصية، مثل: أحكام الزواج والطلاق والمواريث وبعض التعليمات الأخلاقية. وبدلًا من سيادة الأديان اجتماعيًا، أصبح الحوار بين أتباع المنهج الفكري المعين ومخالفيه هو الحاضر والغالب، بل أصبح الحوار بين الشعوب باسم الهوية الدينية فيه بعض المحاذير والحساسيات، فأصبحوا لا يعبّرون عنه في الإعلام بالدين الإسلامي، وإنما يقولون بدلًا من ذلك: الحضارة الإسلامية، تحاشيًا من التعبير بالدين. وهذا كله من مفاعيل الثورات التي أسست للحضارة الغربية المعاصرة، حيث أخفت معالم الدين من أي تداول معاصر، وهذا ما يُلاحظ في المواد الإعلامية الحديثة، فلا نكاد نسمع بهذا التعبير إلّا بصورة خجولة في بعض الأحيان.

إن الشعوب الغربية التي نشأت على مبادئ الثورات الفرنسية والإيطالية والأمريكية وغيرها وقيمها، نشأت على مبادئ الحرية والتخلّص من أي قيود، وأهمها القيود الدينية. وبسبب هذا لا نعود نرى حضورًا لمفهوم حوار الأديان، والبديل المعاصر له هو: حوار الحضارات.

الحوار الإسلامي الغربي الخلفيات والدوافع

بعد أن وصلت الطفرة الصناعية الأوروبية مرحلةً من التقدّم والهيمنة على معظم مجريات المجتمع هناك، ظهرت بعض ردّات الفعل داخل تلكم المجتمعات، وكان منها ظهور آراء فلسفية تتعارض وهيمنة القوّة الرأسمالية على المجتمع، حيث ترى فيها السبب الرئيس في ما تعيشه المجتمعات الإنسانية بصورة عامّة من حال طبقية، يعيش فيها الرأسماليون حالًا من الرفاهية المعيشية، فيما ترزح طبقة العمّال في نوعٍ من الهامشية التي لا

تملك فيها أي نوع من القرار والكرامة الإنسانيين. وكان من أبرز تلكم الفلسفات: الاشتراكية التي أسس لها كارل ماركس وفريدريك إنجلز. إذ كانت تعبّر عن فلسفة متكاملة حول تفسير الظواهر الاجتماعية والاقتصادية ومعها نظرتها الكونية العامّة، ما جعل لها أثرًا بالغًا في الرواج على المستوى الأوروبي، وأن تنتقل منه إلى معظم المجتمعات على المستوى العالمي.

وبعد أن تعاظمت القوة الاشتراكية في العالم، وأصبحت منافسًا حقيقيًا للوجود الرأسمالي، عاش العالم ما يعرف بالحرب الباردة التي كانت تعبيرًا لوصف الصراع غير المباشر بين الولايات المتحدة الأمريكية - زعيمةً للقوى الليبرالية في العالم الغربي، أو ما يعرف بالحضارة الغربية، مع الاتحاد السوفييتي - زعيمًا للدول الاشتراكية والحركات اليسارية في العالم.

وكانت هذه الحرب من أجل فرض السيطرة والنفوذ في العالم، إذ سعت الدول الغربية حينها بشتى الطرق لإزاحة أي تهديد أو منافس لها. لذلك كان إسقاط الاتحاد السوفييتي هدفًا استراتيجيًا عملت على إسقاطه حقبة من الزمن، وسخّرت العديد من قواها من أجله. وهذا ما تمّ لها بالفعل سنة 1990م، حيث جاء نتيجة لتعاونها العسكري والمخابراتي عن طريق (حلف شمال الأطلسي NATO) الذي قام بدور كبير في إسقاط القوّة السوفييتية. وبعد إنجاز تلكم المهمّة التاريخية، كانت ثمة تساؤلات في الغرب حول ضرورة وجود هذا الحلف بعد تلاشي الخطر السوفييتي وانهيار المنظومة الاشتراكية معه، وكان الجواب بأن الغرب اليوم أمام مواجهة جديدة ومن نوع جديد، وهي مع العالم الإسلامي أو الحضارة الإسلامية. ففي تلك الفترة «بدأ طرح (تصورات مستقبلية) بديلة لمصادر الخطر المحتملة على الغرب ومصالحه، وتصدّرتها أطروحة «الإسلام عدوٌّ بديل». فترددت هذه العبارة لأول مرة على المستوى الرسمي على لسان

ديك تشيني، وزير الدفاع الأمريكي في حكومة جورج بوش الأب آنذاك، ونائب الرئيس الأمريكي جورج بوش الابن لاحقًا، وكان ذلك عام 1990م في منتدى (ميونيخ للسياسات الأمنية الدولية).

شعار «الإسلام عدوٌّ بديل» المطروح أمريكيًّا على خلفية (صدام الحضارات) أثار في البداية الاعتراض الأوروبي، ولكنّه سرعان ما وجد طريقه إلى الأجندة المشتركة مع الولايات المتحدة، وهو ما ظهر في القمم الأطلسية الآتية، ففي روما 1991م ثم بروكسل 1994م، أي مع وضع الصياغة المبدئية للمهام الأمنية الأطلسية الجديدة. فهنا بات الحديث أمريكيًّا أوروبيًّا مشتركًا من أجل استهداف (الأصولية الإسلامية)، مع تجنّب ذكر الإسلام بصورة مباشرة. وشبيه له استعمال التعبير (هلال الأزمات) كنايةً عن الأرض الإسلامية بين المحيطات الثلاثة»[1].

في تلكم اللحظة بدأت تظهر الكثير من الأدبيات والمصطلحات الجديدة في الإعلام الغربي حول صراع الحضارات أو الحوار بينها. وكان من الواضح أنه بفعل وتأثير السياسات الغربية تجاه عدوّه الجديد المتمثّل في الحضور الإسلامي على المستوى العالمي. وقد صدر في هذا الصدد العديد من الكتابات. وكان ظهور بعض الدراسات الأكاديمية وتصريحات بعض الساسة الغربيين أسبق من ذلكم التاريخ بفترة طويلة نوعًا مّا، وذلك لإدراك الغرب ما وصل إليه الحضور الإسلامي في منطقة الشرق الأوسط. ولكن العالم تفاعل مع هذه الدعوات أكثر وبدأت تظهر على السطح بصورة بارزة وفي الوسائل الإعلامية بعد انهيار المنظومة الاشتراكية. ولعلّ من بدايات الكتابات حول هوية الصراع المحتمل ما كتبه الرئيس الأمريكي الأسبق ريتشارد نيكسون، المعروف بتوجهاته ونبرته المتشدّدة، وذلك فيما

(1) انظر: نبيل شبيب، حلف شمال الأطلسي واستهداف العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص 75.

صرّح به في كتابه الشهير: «الفرصة السانحة» الذي عبر فيه بكل وضوح عن الخطر الإسلامي الذي يتهدّد الوجود والحضارة الغربية[1].

وفي المقابل كان من أوائل من طرح فكرة الحوار مع الحضارة الإسلامية: الأمير تشارلز، أمير ويلز وولي عهد بريطانيا، وذلك في محاضرة ألقاها بتاريخ 27 أكتوبر 1993م على مسرح شليدونيان بجامعة أوكسفورد لدى زيارته مركز أوكسفورد للدراسات الإسلامية[2]، وكانت بعنوان «الإسلام والغرب»، حيث أكد فيها على إيمانه «بأن الروابط بين العالمين الغربي والإسلامي غدت اليوم أهم من أي وقت مضى؛ لأن وتيرة سوء التفاهم بينهما ما زالت مرتفعة إلى حدٍّ خطير، ولكن حاجتهما إلى التعاون والتعايش معًا، في عالم يزداد تكافلًا، لم تكن يومًا أكبر مما هي عليه اليوم»[3]. ويقول أيضًا: «إنَّ حُكمنا على الإسلام حكم خاطئ جدًّا؛ ذلك لأنه يَعْتَبِرُ الشاذَّ هو القاعدة، وهذا خطأ جسيم، فهو كالحكم على نوعية الحياة في بريطانيا من خلال حوادث القتل والاغتصاب وسوء معاملة الأطفال وإدمان المخدرات. إن التطرُّف موجود، ويجب علاجه. أما أن يستعمل أساسًا لإصدار حكم على مجتمع بأسره، فذلك يؤدي إلى التحريف والإجحاف»[4].

ويضيف أيضًا: «إذا كان في الغرب قدر كبير من سوء الفهم لطبيعة

---

(1) انظر: الفصل الثاني من الكتاب تعدد السبل، تحت عنوان: الموقف الفكري من تعدّد السبُل.

(2) مركز أوكسفورد للدراسات الإسلامية (Oxford Centre for Islamic Studies) ـ اختصارًا: (OCIS) ـ هو مركز أبحاث تابع لجامعة أوكسفورد، أسس سنة 1985م لتشجيع الدراسات الإسلامية، وراعي المركز هو الأمير تشارلز.

(3) ديفيد كادمان (إعداد وتحرير)، **الأمير تشارلز يتحدّث**، ترجمة: سهيل بشروني، دار الساقي، بيروت، ط1، 2009، ص 157.

(4) المصدر نفسه، ص 170.

الإسلام، فهناك أيضًا جهل كبير بالفضل الذي تدين به ثقافاتنا بالذات، والحضارة عمومًا، للعالم الإسلامي. وينجم هذا العيب ـ في اعتقادي ـ عن القيود والمفاهيم الضيقة التي كبلت التاريخ الذي ورثناه. فعالم القرون الوسطى الإسلامي الذي امتد من أواسط آسيا إلى شواطئ المحيط الأطلسي كان عالمًا مزدهرًا بالدارسين وأهل العلم. ولكن بما أننا كنا ميالين إلى أن ننظر إلى الإسلام كعدو للغرب، وأنه غريب في ثقافته ومجتمعه ونظام معتقده، فقد نزعنا إلى تجاهل أو محو صلته الوثيقة بتاريخنا بالذات»[1]. وبعد أن يشير الأمير تشارلز إلى الإسلام دينَ تسامح، يقول: «إن الإسلام قادر على أن يعلمنا اليوم أسلوب التفاهم والحياة في هذا العالم الذي تفتقر إليه المسيحية لأنها فقدته»[2]. ولمكانته وشخصيته، لاقت تصريحاته تلك انتشارًا وتغطية واسعة في الإعلام الغربي.

الإسلام والموقف المبدئي من حوار الحضارات

تمت الإشارة في ما سبق إلى أن الله تعالى أنزل تشريعاته بهدف الحدّ من غلواء الصراعات وآفة الاختلاف التي قد تكون سببًا لانعدام الأمن الاجتماعي. ولتحقيق هذه الغاية، تضع الآيات القرآنية مجموعة من الحلول والضوابط في التشريع الإسلامي، وكان الحوار أحد تلكم الحلول. وقد عبّرت الآية عنه بالحوار بين أتباع الديانات الإلهية، وذلك للحضور الديني في تلكم الحقبة الزمنية، ولكنّه لا يعني بحال اقتصار هذه الآلية على أتباع الديانات الإلهية فقط، وذلك لأن الغاية الدينية لا تتحقق فقط من خلال الحوار مع أتباع تلكم الديانات، وإنما يشمل ذلك جميع التنوّعات البشرية، إذ إن حفظ النفس الإنسانية من مقاصد الشريعة الإسلامية، وهو ما نفيده من

(1) المصدر نفسه، ص 173 ـ 174.

(2) المصدر نفسه، ص 175.

الآيتين الآتيتين اللتين تتحدّثان عن حادثة مقتل قابيل على يد أخيه هابيل: ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْءَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَٰذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْءَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ (31) مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعْدَ ذَٰلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾[1].

إن حفظ النفس مقصد رئيس من مقاصد الشرائع الإلهية، بغض النظر عن انتماء تلكم النفس، ولذلك لا يوجد ما يمنع من حوار الحضارات وإن لم تكن الهوية الحضارية هويةً دينية في المفهوم الإسلامي. ولذلك فإنه في الوقت الذي صدرت فيه مجموعة من الدعوات الغربية في اتجاه حوار الحضارات، قابلتها دعوات إسلامية في الاتجاه نفسه، وهو ما يعبّر عن الموقف الشرعي والإسلامي.

(1) سورة المائدة: الآيتان 31 ـ 32.

الهوية المتمايزة بين طرفي الحوار

◀ إن الإسلام ـ طرفًا في الحوار ـ له خصائص دينية، تتمثّل في العقيدة وثوابت الشريعة. وفي المقابل ثمة تفصيلات تشريعية تمثّل الفقه الإسلامي، يمكن الإفادة منها من خلال ما تقدّمه الدراسات الفقهية، سواءً كانت الإفادة من داخل البيئة الفقهية الإسلامية أو من خارجها، من خلال الموازنة بين ما تطرحه الدراسات القانونية الحديثة في تشريعاتها حول مستجدات المسائل وبين النظرة الإسلامية في ما تستند فيه إلى أصول الفقه الإسلامي ومبادئه.

قبل الحديث عن آليات الحوار، لا بدّ من ذكر بعض مقدّماته إفادةً من الآية الكريمة. ذلك أن الآية تدعو أهل الكتاب للوصول إلى قاسم مشترك يمكن التأسيس عليه. وهو ما يفترض وجود مشتركات وأُخَر مختلفات بين أطراف الحوار، وبمعنى آخر: إن الآية تشير إلى وجود هوية متمايزة بصورة واضحة ومستقلّة عن الفئة المدعوّة للحوار، وهذه الهويات المتمايزة، ثمة ما يجمعها، وهو هنا عقيدة الإيمان بالله تعالى، وفي مقابلها يوجد ما يميّز كلًّا منها عن الأخرى.

ومن المهمّ بيان هذه المشتركات وتلكم المميّزات للدين الإسلامي، ومن ثمّ الانطلاق إلى آلية الحوار التي تشير إلى بعض نواحيها الآية الكريمة:

عقيدة التوحيد: القاسم المشترك ونقطة الانطلاق

الآية الكريمة تنصّ على أن يتفق المجتمعون على كلمةٍ سواء، والسواء هي ما يُعبّر عنه حديثًا بـ «القاسم المشترك» أو «الفكرة المشتركة» بين أتباع دين مع أتباع دين آخر. والفكرة المشتركة التي تشير الآية إلى وصول المتحاورين إليها هنا هي: عقيدة التوحيد التي عبّرت عنها الآية:﴿ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا ﴾. وما يجعل عقيدة التوحيد فكرة مشتركة، أنها الفكرة العامّة التي تنتمي إليها جميع الديانات الإلهية، ذلك أن أطراف الحوار المدعوين في الآية هم أهل الكتاب، بمعنى أتباع الديانات الإلهية. وهذه الأديان التي أنزلها الله تعالى على عباده تدعو الإنسان إلى الإيمان بالله إلهًا واحدًا لا شريك له، ولهذا تصلح نقطةً للانطلاق ومن ثمّ التأسيس عليها، وصولًا إلى مشتركاتٍ أخر.

العقيدة مصطلحًا فكريًّا معاصرًا

مفهوم العقيدة معنًى تطوّر مع الزمن. ذلك أنه استُمِدَّ ـ قديمًا ـ من الواقع بالشكل الذي كان يلتقي مع طبيعتها ـ موجِّهًا رئيسًا لسلوك الإنسان العام، وهي ما كان يعبر عنها في تلكم الفترة بأصول الدن (التوحيد والنبوة والإمامة ويوم القيامة) في أدبيات مذهب الإمامية ـ مثلًا، أو: الإيمان بالله وكتبه ورسله وملائكته واليوم الآخر والقدر خيره وشرّه، كما في بعض المذاهب الأخرى. وهو المعنى الذي يشير إليه الجرجاني في تعريفاته،

حيث عرّف العقائد بأنها: «ما يقصد فيه الاعتقاد نفسه دون العمل»[1]، وهو ما يذكره تمامًا المعجم الوسيط في تعريفه للعقيدة[2]. وقد سبق ذلك معنًى آخر، إذ كان يراد بالعقيدة في الثقافة اليونانية: «كل ما يبدو حسنًا أو خيرًا، ثم صارت تعني إرشادات وتوجيهات شرعية»[3].

إن أصول الدين هي ما يوجّه المسلم نحو الالتزام بالنظام والسلوك الإسلامي العام الذي ينطلق منها. ذلك أن المسلم العادي قد لا يدرك المفهوم العام للعقيدة عندما يقال له إنها الأساس النظري أو الإطار العام لسلوك الإنسان في الحياة. ولكنّه في حال تلقّي أصول الدين من خلال هذه المفردات المحدّدة، مع شرح ميسّر لها، سيكون ذلك أقرب إلى الذّهن وأيسر في الانقياد نحو العمل.

والعقيدة اليوم أصبحت من المفاهيم والمصطلحات كثيرة التداول، فانتقلت من معناها الكلامي المشار إليه أعلاه إلى الحقول: النفسية والاجتماعية والإعلامية، وأصبحت محلّ تعاطي الجميع بما تعنيه من معنًى يختلف في تحديده عمّا تعارف عليه الدرس الكلامي بصورة أوسع. ولذا من المهمّ إلقاء نظرة عليها، وذلك لربط الماضي بالحاضر، ومعرفة موقع العقيدة في حياة الإنسان المعاصر، لما له من علاقة بمعنى الآية الكريمة.

العقيدة ـ حديثًا ـ هي: نوع من النظرة الخاصّة تجاه الكون والحياة والمجتمع والإنسان. وبتعبير آخر: فلسفة الإنسان عن هذه الموضوعات الحيوية. وبتعبير ثالث، هي: الأيديولوجية التي يؤمن بها الإنسان عن الكون والحياة والمجتمع والإنسان. وقد «بدأ يصطبغ مصطلح العقيدة بصبغة

(1) علي بن محمد بن علي الجرجاني، التعريفات، مصدر سابق، ص 158.
(2) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مصدر سابق، مادة: (عقد)، ص 614.
(3) الموسوعة العربية، مصدر سابق، ج13، ص 356.

اجتماعية، ويرتبط بمذاهب اجتماعية معينة، فيطلق عليه لفظ أيديولوجيا (ideology)، بحيث تكون العقيدة هي الرأي المعترف به بين أفراد مذهب واحد، كما هو الأمر في الماركسية (marxism) حديثًا، والكونفوشيوسية (confucianism)، والمزدكية (mazdism)، والرواقية (stoicism) قديمًا»[1]. ويعرفها الدكتور جميل صليبا في معجمه الفلسفي بأنها: «الرأي المعترف به بين أفراد المذهب الواحد، كالعقيدة الرواقية، والعقيدة الماركسية. وتطلق في الدين على ما يؤمن به الإنسان ويعتقده، كوجود الله، وبعثة الرسل، والعقاب والثواب وغيرها»[2].

وعندما يطلقون على العقيدة (أيديولوجيا)، إنما يعني ـ في لغة الإعلام ـ ما يحمله الإنسان في ذهنه من فكرة عامّة وعناوين محدّدة حول بداية هذا الكون وتطوّره إلى نهايته، وما يتعلّق بها من أفكار ببداية الحياة ونهايتها والمصير الأخروي، وهكذا بالنسبة إلى المجتمع والإنسان. إن مجموعة الأفكار هذه نسميها: أيديولوجية أو عقيدة إنسانية. وهو ما تشير إليه العبارة الكلامية المختصرة جدًّا: العقيدة هي: المبدأ والمعاد. ما يعني أن الكلاميين يريدون بالعقيدة تلكم الأفكار الخاصّة حول مبدإ الكون مرورًا بتطوراته الكونية المختلفة وانتهاءً باليوم الآخر، حيث هو منتهى العالم ومعاد الناس فيه إلى بارئهم جلّ وعلا.

إن هذا التعريف للعقيدة يربط الإنسان تلقائيًا بالكون وما يحيط به، يربطه بواقعه بصورة معيّنة، وهذه العلاقة والرابطة تختلف من إنسان لآخر، اعتمادًا على العقيدة التي يحملها كلُّ فرد وما يمكن أن تمثّل وتؤسّس لسلوك ونظرة عامة حول هذه الحياة.

---

(1) المصدر نفسه.

(2) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مصدر سابق، ص 92، مادة: (العقيدة **Dogma**).

العقيدة والإنسان فاعل ومتفاعل

لدى كل إنسان مجموعة من الأفكار المحدّدة التي يحملها في ذهنه ولها تأثيرها المباشر وغير المباشر على سلوكه الذي يمارسه بصورة تلقائية ومنسجمة مع ما يمثّل المبادئ العامّة لتلكم الأفكار ومنظومتها الأيديولوجية. إن هذا التأثير يختلف باختلاف الأساس الذي تعتمد عليه العقيدة وتنبثق منه التشريعات والأخلاقيات والقوانين التي يلتزمها، العامل والمنضبط وفقها. فالمسلم لديه عقيدة يلتزمها فيُسمّى مسلمًا لاعتناقه إياها، وهي المنظومة الفكرية التي توجه سلوكه العام في الحياة، وهو ما يمثّل النظام التشريعي الذي ينضبط وفقه إسلاميًا. يقول تعالى في محكم كتابه:﴿ ...فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا... ﴾[1]، وهو ما يعني أن معدن الإنسان وطبيعته هما بتكوين وخلق الله تعالى وهو أعلم بما خلق وصنع. فيما يظلّ الإنسان قاصرًا إلى اليوم ـ مع كل الدراسات والمعارف والتقنيات الحديثة ـ عن فهم طبيعته الإنسانية؛ وذلك لأن من يفهم الإنسان هو من خلقه وأوجده. ومهما بلغ الإنسان من تقدّم على المستوى التشريعي والتنظيمي والعلمي، يبقى قاصرًا عن الإلمام بصورة شمولية بحيث يحيط بجميع الجوانب التي يحتاجها الإنسان بتنوعاته المختلفة، زمانًا ومكانًا وطبائع، ذكورًا وإناثًا، وبقية التنوعات الإنسانية الأخرى.

وتكفي مطالعة تلكم الدراسات الواسعة في تحليل العقل الإنساني، وهو جزء صغير من الإنسان، إذ تشكّل بمفردها مكتبة متكاملة متنوّعة المجالات من حيث الكمّ والكيف. ومع ذلك لم تصل تلكم الدراسات إلى اليوم إلى تحليل دقيق وأكيد عن كيفية عمل العقل لدى الإنسان. وهو ما يدلّل على عجز الإنسان عن إدراك ماهيته بصورة دقيقة وواضحة وأن يصل

---

(1) سورة الروم: الآية 30.

إلى نتيجة محسومة في ما يتعلّق به كإنسان. وهذه النتيجة هي ما يعتقد بها المؤمن تسليمًا منه وإيمانًا بالقدرة الإلهية التي تفوق القدرة الإنسانية أضعافًا مضاعفة.

إن المؤمن بالله ـ من الناحية النفسية ـ يكون أكثر يقينًا في انسجامه مع محيطه الكوني من ذلكم غير المؤمن. فما دام الإنسان يؤمن بالله، ويؤمن بأن الله كامل من جميع الجوانب، وبأنه تعالى هو الذي يعلم بالطبيعة الإنسانية وتكوينها، من المفترض أن توجهه هذه العقيدة إلى أخذ نظام حياته منه تعالى. ولذلك فإن الآية مفتتح الحديث عندما توجه المؤمنين إلى الالتقاء عند عقيدة التوحيد، فإن هذه العقيدة تفرض على كلٍّ منهم الأخذ بالتشريعات الصادرة منه تعالى. وذلك لأن التشريع يمثّل الوجه الآخر للدين، ويكمل أي هوية دينية.

التشريع أساس الدين والأمة

التشريعات في الأديان تنقسم قسمين، هما: تشريعات ثابتة غير قابلة للتغيير، وأخرى متغيرات، تخضع للاجتهاد الفقهي الشرعي.

فأحكام: وجوب الصلاة والصوم والحج والزكاة في الإسلام ـ مثلًا ـ من الأحكام الثابتة غير القابلة للتغير. وهي ما يعبّر عنها بـ «الضرورات الشرعية»، أو «الثابتة بالضرورة» ـ كما في بعض المتون الفقهية، يقول السيد عبد الأعلى السبزواري (ت 1414هـ): «في الضرورات لا حاجة إلى التقليد، كوجوب الصلاة والصوم ونحوهما. وفي غيرهما يجب التقليد إن لم يكن مجتهدًا ولم يمكن الاحتياط»[1]، ويعلّق في هامش المسألة بقوله: «بل ولا حاجة للاجتهاد أيضًا، لما

---

(1) عبد الأعلى السبزواري، مهذّب الأحكام في بيان الحلال والحرام، مكتب السيد السبزواري، قم، ط4، 1413هـ ـ 1993م، ج1، ص 13.

تقدّم من أن التقليد والاجتهاد من الطرق المتعارفة لدرك الواقع واليقين، والضرورة من أقوى الطرق وأجلاها، فمع وجود أحدهما لا موضوع للاجتهاد والتقليد أصلًا»[1].

ويُقصَد بالضرورة هنا: البداهة والوضوح الذي لا يحتاج الإنسان المسلم معه إلى بيان ودليل وبرهان. وهو ما نفيده من تعريف الموسوعة الفقهية الكويتية للضرورة الأصولية التالي: «الضروريات: جمع ضروري، وهي عند الأصوليين: الأمور التي لا بدّ منها في قيام مصالح الدين والدنيا. بحيث إذا فقدت لم تجرِ مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج، وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين»[2]. وفي تسمية ثالثة تسمّى «الأحكام اليقينية» في مقابل «الأحكام الظنية» الآتي ذكرها[3]. وهذه الثوابت لا مجال للاجتهاد فيها ولا تتبدّل بتبدّل الظروف والأزمنة والأمكنة، فهي ثابتة على كل مسلم، منذ أن ظهر الإسلام إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

وفي النظرة الإسلامية تمثل الثوابت الشرعية جانبًا أساسًا من الهوية الإسلامية بجانب العقيدة والإيمان بالله تعالى، والنظام الإسلامي لا يستقيم بدونها. ولذلك فإنه في حال وُجِد حوار أو نقاش حول بعض القضايا الفقهية أو القانونية ومقارنتها بالدين الإسلامي، لا تخضع هذه الموضوعات لدعوات التطوير أو الموازنة مع بقية التشريعات الأخرى، وهو أمرٌ يتّضح من خلال المقارنة مع القسم الثاني من التشريعات.

---

(1) المصدر نفسه، الهامش (11).

(2) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، **الموسوعة الفقهية الكويتية**، نشر: الوزارة نفسها، الكويت، ط1، 1413هـ ـ 1993م، ج28، ص 207، مادة: (ضروريات).

(3) انظر حول هذا التقسيم: عبد الهادي الفضلي، **التقليد والاجتهاد**، مصدر سابق، ص 58 ـ 60.

في مقابل الثوابت، توجد: «المتغيرات» أو «الأحكام الظنّية»، وهي المسائل التي «يُظنّ صدورها عن الله تعالى، أي ليس هناك يقين بصدورها منه تعالى. بمعنى أن واقعها لم ينكشف تمامًا، ويترتّب على ذلك الظنّ في إصابة الواقع المطلوب، وفي الوقت نفسه يُحتمل عدم إصابة الواقع. وهكذا أحكام هي الأحكام الاجتهادية التي يتوصّل إليها المجتهد عن طريق اجتهاده»[1]. وهي ما تختلف فيها الآراء بين علماء وفقهاء المسلمين، حيث تتعدّد آراء الفقهاء المسلمين حول كثير من القضايا الفقهية.

والاختلاف الفقهي حول المسائل الاجتهادية أمرٌ طبيعي ولا ينبغي أن يكون مصدر خلاف ونزاع. وفي الوقت نفسه يجب التنبيه على أمور محدّدة بهذا الخصوص، أذكر منها الآتي:

أ- الأهلية في إعطاء الرأي الفقهي

في ما يرتبط بالاجتهاد الفقهي الإسلامي، يضع الفقهاء شروطًا يذكرونها في مصادرها لتحديد من له أهلية الإفتاء واستنباط الفتوى، منها العلوم الأساسية، وهي الفقه والأصول والحديث والرجال، ومنها العلوم المساعدة، مثل: المنطق، وعلوم اللغة العربية وآدابها، وعلوم القرآن، وأصول البحث الفقهي[2]. فمن تتوفّر لديه هذه العلوم، ويتخصّص بعد ذلك في الفقه الإسلامي، يمكنه استنباط الأحكام الشرعية وإعطاء الرأي الفقهي الذي يتوصّل إليه في كل مسألة.

ولذلك، فإنه عند الحديث عن الحوار مع الآخر الحضاري، ثمة حاجة

(1) المصدر نفسه، ص 59.

(2) لمزيد من التفصيل، انظر: المصدر نفسه، ص 227 ـ 245.

ماسّة ـ في ما يرتبط بالرأي الإسلامي حول المسائل الاجتهادية ـ إلى وجود مراكز علمية ذات خبرات وكفاءات فقهية متخصّصة لإعطاء النظرة الإسلامية حول كثير من المسائل، والحديثة منها بالخصوص. وقد أُسس في هذا المجال مجمع الفقه الإسلامي بجدة الذي يضمّ نخبة من فقهاء الشريعة من شتّى المذاهب الإسلامية. حيث يعقد ندوات ومؤتمرات سنويّة تتناول العديد من المسائل الفقهية، وتصدر نتائجها في مجلّة متخصّصة صادرة عن المجمع تحوي تلكم البحوث. وهي في غالبها بحوث ودراسات جادّة، تظهر قدرة الإسلام على إعطاء الرأي الفكري والتشريعي القانوني حول جميع القضايا المعاصرة. وبجانب هذه الجهود المؤسسية، ثمة جهود فردية تناولت العديد من تلكم المسائل، وبخاصّة ما يقدّمه طلاب الدراسات الإسلامية في كليات الشريعة على مستوى العالم الإسلامي[1].

ب ـ الاهتمام بإعطاء الرؤية الإسلامية لمستحدثات المسائل

يوجد الكثير من المسائل التفصيلية الاجتهادية التي يجب البحث فيها وتناولها ليكون المسلمون بمستوى التحدي الحضاري في العصر الراهن وبمستوى الحوار مع الآخر. فالاعتقاد بالانتماء العقدي الصحيح لا يكفي لأن تقوم الحضارة الإسلامية بدورها على المستوى العالمي؛ ذلك أن «هناك دورًا ينتظر الحضارة الإسلامية كي تقوم بالإسهام في صنع الاستجابة الصحيحة لتحديات العصر ومعالجة مشكلات عالمنا المعاصر.

كما إن عدم التصدّي لمعالجة قضايا العصر واستمرار الوضع الراهن سيؤدي إلى أن يشهد عالمنا تفاعلات ضمن نظام التوتر والردع تتحوّل إلى

(1) الكفاءة العلمية في المجال الفقهي أمرٌ مطلوب، وبخاصّة مع ما نشهده اليوم من فوضى الفتاوى من بعض دارسي الفقه ولمّا يصلوا بعدُ إلى مرحلة القدرة على استنباط الفتوى الفقهية بكفاءة علمية جيدة. (ف)

تفاعلات ضمن نظام العنف والحرب. ولا بديل أمام أمتنا الإسلامية التي تعاني من النظام العالمي الحالي عن أن تحشد كل طاقاتها لإقامة النظام العالمي الجديد الذي يعتمد القيم العلا والمبادئ الأخلاقية مع المصلحة من أجل أن يحقّق تواؤمَ الإنسان مع نفسه ومجتمعه وبيئته»[1].

فعندما يطرح موضوع «حق الحرية»، وهو من الموضوعات الملحّة اليوم، وبخاصّة في ما يرتبط بتفصيلاته التشريعية، وهي تشعّبات تفصيلية كثيرة، من المهمّ أن تكون ثمة رؤية واضحة وبُعد نظر وإحاطة بالكثير من التعقيدات الحياتية التي تحتاج إلى تعميق الدراسة حولها، ليعطي الإسلام رأيه في تفاصيلها المتعددة تلك. وإلى جانب الحرية يوجد الكثير من المسائل الاجتهادية الحديثة التي طرأت بسبب التطورات الحياتية المعاصرة، بحيث تحتاج إلى دراسات مكثّفة وصولًا إلى طرح الرأي الإسلامي حولها، لنكون بمستوى الحوار والتحدي الحضاريين.

إن انشغال المراكز العلمية بمسائل جانبية لا ترتبط بالحياة اليومية والانغماس في بحث مسائل تاريخية لا فائدة من البحث فيها، فهذا من باب إشغال الأمة بماضيها عن القيام بواجبها تجاه حاضرها، وكذلك لا يقدّم الأمة خطوة واحدة إلى الأمام. وذلك من قبيل بحث موضوعات: نضح ماء البئر من أجل تطهيرها، أو مسائل الإماء والجواري، وغيرها من المسائل التاريخية التي لا توجد لها اليوم تطبيقات تذكر، وفي المقابل عدم الاستغراق في دراسة المسائل الحديثة الملحّة ومحاولة الإلمام الكافي بجوانبها المتعدّدة، إن ذلك لا يتناسب وما تدعونا إليه الآية من ضرورة دعوة الآخرين للحوار، ونحن غير متفهمين لكثير من تعقيدات المسائل

(1) أحمد صدقي الدجّاني، «الحوار مع الآخر في الإسلام»، مجلة التسامح، عُمان، العدد 2، السنة 1، ربيع 1423هـ ـ 2003م، ص 18.

التشريعية التي تتناولها تشريعاتهم المدنية، ولا يساهم في فاعلية الحوار حينئذٍ.

وهي نقطة يشير إليها الشيخ السبحاني، فيقول: «وهنا يمكن أن يتصوّر البعض ضررًا آخر يصيب الفقه، وذلك فيما يتصوّره من إلغاء الجانب العلمي فيه ليتخذ الفقه بعد ذلك شكلًا فكريًّا، ويتحوّل إلى تمارين؛ ففي الفقه الإسلامي توجد أحيانًا مسائل ربما لا تحدث مرةً واحدة طوال قرن كامل، رغم أن البحث في مسائل كهذه هو رياضة ذهنية، لكنّ لما لم تكن لها صلة بحياة الإنسان، فإن إضاعة الوقت فيها يخرج الفقه عن حالته الحيوية والمتطوّرة إلى العالم الفكري. فالمسائل ذات العلاقة بالرقيق الذين كانوا يُدعون الإماء والعبيد من البديهي أنها كانت تبحث في القرون الماضية لوجود حاجة إليها، لكنها الآن لا تجد لها مصداقًا على أرض الواقع»[1].

إن الاهتمام بقضايا التحديث في الفقه الإسلامي لا يجوز أن يقتصر على النخب العلمية، إذ تقع على الجمهور مسؤوليات في هذا الاتجاه. فبدلًا من الانشغال بمسائل جانبية ومستغرقة في القدم، لا بدّ من أن يكون ثمة توجّه جماهيري يطالب بالحلّ والرأي الإسلامي حول كثيرٍ من القضايا المعاصرة. إن الاهتمام بمسألة تناسل أبناء آدم ـ مثلًا ـ وعن أي طريق أتوا، أو أن إمامنا المهدي (ع) متزوّج أم غير متزوج، هي تساؤلات لا تقدّم مجتمعاتنا ولا تساهم في إنهاضها وتشغلها بأمور تاريخية بحتة.

علينا أن ننشغل بحاضرنا وبما يواجهنا من تحديات خطيرة ومهمّة

---

(1) مهدي مهريزي، «الاجتهاد الإسلامي وثغرات الممارسة»، ترجمة: مشتاق الحلو، مجلة الاجتهاد والتجديد، بيروت، العدد 6، السنة 2، ربيع 1428هـ ـ 2007م، ص 88، نقلًا عن: مجلة الحياة الطيبة، بيروت، العددان 6 و7، ص 88.

تواجهها هذه الأمة ممن حولها. إننا حتى ولو لم نكن في موقع المواجهة والخطر، فنحن علينا أن نتمسّك بالموقعية التي أمرنا الله تعالى أن نكون عليها. إن الأمة الإسلامية مدعوة - إلهيًّا - إلى أن تكون خير الأمم والشاهدة على بقية المجتمعات، فكيف سنصل إلى هذه الموقعية ونحن لا توجد لدينا رؤية واضحة حول كثير من القضايا المعاصرة والحديثة. وهو معنى يفاد من الآية الكريمة أيضًا، فعندما يوضع المسلمون في موقع طالبي الحوار والنقاش مع بقية الأمم والحضارات والأديان الأخرى، فهل لديهم الجاهزية لمناقشة تلكم المسائل التشريعية الحديثة التي ابتكرتها القوانين المدنية، وهل هم بمستوى إعطاء الرؤية الإسلامية حولها؟!

إن الوصول إلى تلكم المستويات لا يتحقّق إلا من خلال بناء المجتمع المسلم بناءً قويًّا قائمًا على الدراسات والخطط المسبقة ومراكز الدراسات الحديثة التي من شأنها المساهمة في بناء وتطوير المجتمع ليكون بمستوى تلكم البلدان المتحضرة والمتقدّمة.

ج- الاختلاف في المسألة الفقهية

ما يصدر حول المسائل المستحدثة من أحكام يختلف من فقيه إلى آخر، وهذا أمرٌ طبيعي وموجود في كل العلوم والتخصّصات. وهو أمرٌ لا ينحصر في الفقه الإسلامي، فالقانون المدني يختلف محرّروه حول كثير من المواد، كما يختلفون - في بعض الحالات - في تفسير المادّة القانونية الواحدة. وهو اختلاف لم يوقف حركة التشريع وإعطاء الرأي القانوني حول تلكم المسائل. وهو ما يجب أن يكون حاضرًا هنا، إذ لا يجب أن يكون الاختلاف في المسألة الفقهية أو القانونية سببًا في التوقّف أمام إعطاء الرأي الإسلامي في المسألة القانونية الحديثة. فالاختلاف والاجتهاد في هذه المسائل واقع لا يمكن ردّه. وهو في الوقت نفسه يمثّل الرأي الإسلامي في المسألة، ولا يمنع أن يكون هناك رأيان إسلاميّان للمسألة الواحدة. فما

دام كلٌّ منهما معتمدًا على القواعد والنصوص الشرعية الإسلامية، يظل كلٌّ منهما ضمن إطار البيئة الإسلامية.

منظومة حقوق الإنسان بديلًا عن التشريعات الإلهية

«من أشهر الوثائق السياسية في عالم اليوم (الإعلان العالمي لحقوق الإنسان) الذي أصدرته الجمعية العامّة للأمم المتحدة في 10/ 12/ 1948م. ولم تصدر هذه الوثيقة من فراغ، فقد سبق للأمريكيين في حرب الاستقلال التي شنّوها ضدّ احتلال بريطانيا لبلادهم أن أصدروا (إعلان الاستقلال) في 6/ 1776م، وضمنوه أن (كل الرجال قد ولدتهم أمهاتهم سواسية)، وأشاروا إلى حقّ الإنسان في الحياة والحرية والمساواة. ثمّ لما كانت الثورة الفرنسية في أغسطس 1789م، أصدرت إعلانًا لحقوق الإنسان وتضمّن [المادة الآتية:] «يولد الناس أحرارًا ومتساوين في الحقوق». وما لبث هذا الإعلان أن صار ذا شهرة واسعة وصيت ذائع، وصارت مبادئه من الأصول التي انبنى عليها الفكر السياسي الغربي في العصر الحديث. وقد جاء الإعلان العالمي في سنة 1948 مستندًا للأصلين السابقين، فكان وثيقة دولية ذات إشعاع على الدساتير والقوانين الوطنية التي تصدر في غالبية الدول. وقد عملت الأمم المتحدة إلى تحويل مبادئ الإعلان إلى مواد تتضمنها معاهدة دولية تقرّر التزام الدول المصدّقة على هذه المعاهدة، التزامًا قانونيًّا بتطبيق هذه المبادئ. وهو ما يعني تحويل المبادئ الخاصّة بحقوق الإنسان إلى أحكام قانونية ملزمة»[1].

وما تعمل عليه الحضارة الغربية اليوم هو نشر هذه المنظومة وجعلها

---

(1) طارق البشري، «الإطار المرجعي لحقوق الإنسان بين الفكر الإسلامي والفقه الدستوري»، مجلة التسامح، عُمان، العدد 4، السنة 1، خريف 1424هـ ـ 2004م، ص 73 ـ 74.

أساسًا للتشريع في أي دولة. ولعلّه لا تخلو اليوم فضائية أو وسيلة إعلامية من الحديث عن حقوق الإنسان والحريات الفردية وحقوق المرأة. ومما يؤسف عليه أن يكون ضمن أطراف هذه الحملة مسلمون، بحيث لو كان ثمة تنافٍ أو تعارض بين بعض مواد (الإعلان العالمي لحقوق الإنسان) مع الثوابت الشرعية، أصبح من مظاهر التقدّم والمدنية اليوم أن تقدَّم تلكم المواد الحقوقية على الثوابت الشرعية، وذلك لما شاع من قناعة بأنها الأكثر انسجامًا مع الطبيعة الإنسانية من بقية التشريعات الأخرى، الإلهية وغير الإلهية.

وهو ما لا يتوافق والأيديولوجية الإسلامية، وذلك انطلاقًا من الإيمان بأن الإنسان لا يمكنه أن يفهم التكوين الإنساني كما الخالق جلّ وعلا. فمهما اتفق القانونيون من جميع أنحاء العالم (وهو غير متحقّق أيضًا في هذه الوثيقة، إذ توجد بعض الاعتراضات من قبل بعض القانونيين على بعض موادها وتفسيرها أيضًا)، فليس من اليسير على الإنسان أن يفهم طبيعته المعقّدة والمترابطة مع كثير من الظواهر الكونية الأخرى.

ومن المفارقات أن تُعدّ وثيقة حقوق الإنسان هي الميزان والمرجع، وعلى فقهاء المسلمين ومشرعيهم أن يبذلوا قصارى جهدهم من أجل مواءمة التشريع الإسلامي مع التشريعات الحديثة. وهي محاولات غالبًا ما تأتي أقرب للترقيع منها إلى الحلّ الصحيح والمبني على الأسس العلمية الصحيحة التي تتوافق والمنهج الفقهي الإسلامي السليم.

إن من وضع وثيقة حقوق الإنسان هم قانونيون قد يخطئون وقد يصيبون، ولا ينبغي معاملة ما صدر عنهم وكأنه قرآن محكم. إن محاولة بعض الأقلام مواءمة بعض الأحكام الشرعية مع مواد وثيقة حقوق الإنسان، وبخاصّة ما هو معارض بصورة مباشرة مع الأحكام الثابتة والضرورية في الإسلام، أمرٌ لا تُقرّه النصوص الشرعية، ويتعارض ومبادئ العقيدة

الإسلامية التي تلزم المسلم باتباع التشريع الإلهي وعدم الانتقاء في الالتزام به، إيمانًا بأن الله تعالى هو الأعلم بمصالح العباد من تلكم التشريعات المدنية.

حقوق المرأة في الإسلام

وفي هذا السياق تطرح دائمًا تلكم المقارنة بين حقوق المرأة التي تطرحها هذه الوثيقة وبعض المسائل الفقهية الخاصّة بالمرأة في الإسلام، من قبيل فرض الحجاب على المرأة، أو حصتها من الميراث، وغيرهما من المسائل التي تصوّر وكأنها منافية لحقوق المساواة ومبدإ العدالة الاجتماعية، وبأنه نوع من التمييز الجنسي ضدّ المرأة من قبل التشريع الإسلامي.

عندما يُطرح موضوع حجاب المرأة، فالمسلم لا يجب أن يتناوله انطلاقًا من مبادئ حقوق الإنسان كمقياس للعمل والتشريع في الإسلام، وذلك للإيمان الراسخ بأن التشريع منزل من الله تعالى، المعصوم عن الخطإ، ولا يقبل العقل ـ بعد ذلك ـ التنازل عن التشريع المعصوم مقابل التشريع القابل للخطإ. ولذلك لا يجب على الجمهور أن ينخدع بالتوجهات الحقوقية الحديثة وما تصطبغ به من ألوان الحضارة والتقدّم والمدنية ومبدإ المساواة والعدالة، وعلى المسلم ـ بدلًا من ذلك ـ أن يتحلّى بالوعي والبصيرة في مثل هذه الأمور.

مصدر التشريع وفق النظرة الإسلامية

ومثال آخر، ما تشير إليه الفقرة الثالثة من المادة 21 إلى «أن إرادة الشعب هي مصدر سلطة الحكومة، ويعبر عن هذه الإرادة بانتخابات نزيهة دورية تجري على أساس الاقتراع السري وعلى قدم المساواة بين الجميع

أو حسب أي إجراء مماثل يضمن حرية التصويت»[1]. وهي من المواد التي تتعارض ـ أيضًا ـ والأساس الإسلامي في التشريع الذي يلتزم بأن المصدر الأول في التشريع هو الله سبحانه وتعالى، وذلك لاعتبارات عقدية وأيديولوجية تفصَّل في كتب العقيدة والكلام.

وما يحاوَل فرضُه اليوم هو هذه الثقافة الحقوقية وصولًا إلى إحلالها مكان التشريع الإسلامي. مع أن الغربيين الذين يدعون الآخرين إلى القبول بمنظومة حقوق الإنسان، ها هم يراجعونها بين الفينة والأخرى ويجرون عليها التعديلات والتحسينات. فكيف نأخذ منهم بضاعتهم وهم يجدون فيها من الثغرات ما لا يجعلها صالحة دائمًا وأبدًا.

(حق الحرية) بين الشعاراتية والمفهوم القانوني

إن مفهوم الحرية يعدّ من أكثر العناوين طرحًا في الإعلام، وبخاصّة ما يرتبط بهذه المنظومة. ومع كثرة تردّدها على الألسن لا تعدّ إلى الآن واضحة المعالم، وبخاصّة ما يرتبط منها بالصفة القانونية لها في الغرب. فعندما يكون مفاد المادة الثالثة بأن «لكل فرد الحق في الحياة والحرية وسلامة شخصه»، ومعها المادة 18 بأن «لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته، وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها سواء أكان ذلك سرًّا أم مع الجماعة»[2]، فإلى أي مدى يتمتّع المواطن في ظلّ هذه المادّة بالحرية؟ وهل تتساوى الحدود والمديات في جميع الجوانب

---

(1) الأمم المتحدة، وثيقة حقوق الإنسان، النسخة العربية:
.http: / /www.un.org /ar /documents /udhr

(2) المصدر نفسه.

قانونيًا، بحيث يحاسب أو لا يحاسب الإنسان في حال التزم أم لم يلتزم الحدود التي أقرتها له التشريعات المدنية هذه؟

إن الحرية القانونية المتاحة للفرد هنا هي بحيث ألا يتعدّى على حقوق الآخرين وحرياتهم. وهذا ليكون محدّدًا بدقّة لا بدّ من تحديد المقصود بحقوق الآخرين، وبخاصّة أن التشريع يمس جميع شرائح وتنوّعات المجتمع، فما معنى ألّا يتعدى شخص على حقوق وحرية الآخرين؟

مَرَّ في الصفحات السابقة أنّ العقيدة وثوابت الشريعة الإسلامية تعدّ أساسًا مهمًّا لهوية المسلم، وهو ما يعني أن التعدّي على أيٍّ من مفردات العقيدة أو من ثوابت التشريع يعدّ مساسًا وتعدّيًا على المسلم وعلى حقٍّ من حقوقه، وذلك حسب النظرة الإسلامية. ومن المفترض ـ قانونيًا ـ أن يجرّم كل من يتعدّى على عقيدة المسلم أو على أساس من أسس التشريع عنده، وذلك تطبيقًا لمفهوم الحرية القانوني المعمول به في النظم الغربية. وهو بخلاف المشاهد اليوم من تعديات واضحة على عقائد المسلمين، وبخاصّة في ما يرتبط بالإساءة إلى النبي الكريم محمد (ص)، ابتداءً من حادثة سليمان رشدي وكتابه آيات شيطانية، وليس انتهاءً بالرسومات المسيئة للقرآن الكريم والنبي (ص) التي تظهر بين الفينة والأخرى في وسائل الإعلام الغربية. وجميع هذه الإساءات والهدر لكرامة المسلمين الذين هم جزء من النسيج الغربي أيضًا لا تجرّم ولا تعدّ خرقًا لحقوق الآخرين، وذلك بدعوى الحريات الفكرية والشخصية، وحرية التعبير عن الرأي!!

وفي مقابل هذه الإساءات، وخلافًا لما تدّعيه تلكم المجتمعات من تمتّع المواطن بحريته الشخصية كاملةً، تمنع النساء المسلمات في أوروبا من ارتداء الحجاب، وذلك بحجّة أنه رمز ديني، ويحظر في العالم الأوروبي

ارتـداء أي رمـز ديني لمخالفته للمبادئ العلمانية للدولة. وأي معنى للحريات الدينية إذا كانت المرأة تمنع من الالتزام بالأحكام الدينية الملزمة لها.

إن الحرية ـ بمفهومها القانوني ـ هي أن يأخذ كل إنسان حقوقه كاملةً غير منقوصة، وأن يأخذ الآخرون حقوقهم كاملةً غير منقوصة. وهذا النوع من التوازن في ضبط الحقوق اجتماعيًا هو ما تكفله الشريعة الإسلامية بصورة منضبطة وفريدة، وفي المقابل لا توفّره الأنظمة المدنية، بما في ذلك المتوافقة منها مع منظومة حقوق الإنسان التي يسوّق لها على أنها أفضل ما وصلت إليه البشرية من صيغة قانونية تكفل العدالة والحرية للجميع.

المساواة والمفهوم الملتبس

وبجانب مفهوم الحرية، يوجد مبدأ المساواة، حيث يريدون به «منع التمييز بين الناس بسبب يلحق بهم دون أن يكون لإرادتهم دخل في قيامه، وأن يقوم هذا السبب لديهم على وجه الاطّراد دون أن يكون في مكنتهم ـ بالعمل الإرادي ـ أن يرفعوه أو أن يتجاوزوه. وتقوم هذه الأسباب ـ عادةً ـ لدى جماعات من البشر تشترك فيه، تلك هي الأسباب المتعلقة بالجنس أو لون البشرة أو اللغة أو ما شابه ذلك. والمساواة ـ على هذا الوصف ـ صفة سلبية تشكّل الحدّ الأدنى لما يتعيّن أن يكون عليه وضع الإنسان.

والمساواة تعني أن تنظر الجماعة إلى الأفراد المكونين لها بحسبانهم محض أفراد فيها، لا يتميّز أي فرد فيهم عن الآخرين إلا أن تكون أوصافًا مفارقة وغير لصيقة بالفرد دائمًا، كشرط بلوغ الفرد سنًّا معينة ليتمكّن من إجراء أعمال معينة أو للتعيين في منصب معين، فالسن شرط غير مكتسب، ولكنه شرط مفارق يطرأ على الإنسان ويطرأ على الناس جميعًا على حدٍّ سواء.

والمساواة بهذا المعنى تصنع إنسانًا مجرَّدًا من الأوصاف التي تميّزه بالفطرة عن غيره من أفراد الجماعة، ولكنها لا تكفي وحدها لأن تكفل للإنسان وصفًا اجتماعيًّا مساويًا لغيره في الحقيقة والواقع. وتفسير ذلك أنك إن ساويت بين الناس في التكاليف بافتراض أنهم سواسية، فإن هذه التسوية لا تكفل لكل من المكلّفين قدرًا متساويًا من الأعباء مع غيره، ما دامت ظروفهم الواقعية غير متماثلة. وذلك كما نساوي بين الغني والفقير في منعهما من النوم في شوارع المدينة، والمريض والصحيح في إيجاب التجنيد عليهما»[1].

في مقابل ما يتردّد في منظومة حقوق الإنسان من شعارات الحرية والمساواة، تتحدّث النصوص الشرعية عن مبدإ العدالة، حيث إن «الإسلام وجّه غالب أوامره إلى إقامة العدل وإشاعته، فقَرَن القرآنُ الكريمُ الأمرَ بالعدل في الحكم بأداء الأمانات إلى أهلها، يقول تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ ﴾[2]. وإن اقتران الحكم بالعدل بأداء الأمانة يفيد أن العدل حقّ للمعدول معه يستأديه منّا، وهو أمانةٌ علينا أن نوفيها.

والعدل ـ بنص الآية ـ واجب إفشاؤه بين الناس، فهو حقّ للناس جميعًا كائنًا من كانوا، لا ينقص حقهم علينا ولا من أماناتنا لهم اختلاف جنس ولا لون ولا اختلاف دين أو عقيدة أو مذهب... فالعدل هو الميزان الذي تعتمد عليه السياسة التشريعية، وهو الهدف الأعلى للسياسة الشرعية في الإسلام»[3].

---

(1) طارق البشري، **الإطار المرجعي لحقوق الإنسان**، مصدر سابق، ص 81.

(2) سورة النساء: الآية 58.

(3) طارق البشري، **الإطار المرجعي لحقوق الإنسان**، مصدر سابق، ص 82.

الحوار يقارب ولا يلغي هوية أطراف الحوار

إن الآية مفتتح البحث عندما تدعو أهل الكتاب إلى الحوار، إنما يعني ذلك أن يكون لكلٍّ من طرفي الحوار هويته المتمايزة عن الطرف الآخر، وهو ما بسطنا الحديث حوله أعلاه. حيث أشرنا إلى أن الإسلام ـ كطرف في الحوار ـ له خصائص دينية، تتمثّل في العقيدة وثوابت الشريعة. وفي المقابل ثمة تفصيلات تشريعية تمثّل الفقه والقانون الإسلامي، يمكن الإفادة منها من خلال ما تقدّمه الدراسات الفقهية، سواءً كانت الإفادة من داخل البيئة الفقهية الإسلامية أم من خارجها، من خلال الموازنة بين ما تطرحه الدراسات القانونية الحديثة في تشريعاتها حول مستجدات المسائل وبين النظرة الإسلامية في ما تستند فيه إلى أصول الفقه الإسلامي ومبادئه. وهو ما يعني أن الإسلام لا يرفض ـ في الأساس ـ كل ما تعرضه الحضارة الغربية ومنظوماتها الحقوقية، ولا يعني في الوقت نفسه قبولها مطلقًا، وإنما يقبل ما يتوافق وأصول الشريعة، ويوجّه النقد إلى تلكم المواد المتعارضة مع هذه الأصول.

الحوار مع الآخر والانطلاقة الصحيحة

◀ الحوار في الشريعة الإسلامية لا يهدف إلى تغيير عقيدة الآخر أو إلزامه بالإيمان بالإسلام شرطًا للحوار، وإنما الاتفاق على المشتركات، والانطلاق منها للعمل سويًّا.

بعد الحديث عن هوية طرفي الحوار الذي تدعو إليه الآية، سواءً الديني أم الحضاري، وكذلك مقوّمات تلكم الهوية، بين العقيدة أو الأيديولوجيا والنظام التشريعي، نختم بالحديث عن آلية الحوار التي تدعو إليها الآية، وهي كالآتي:

أ- الحفاظ على هوية الأطراف المتحاورة

عندما تخاطب الآية القرآنية أهل الكتاب وتدعوهم إلى كلمة سواء يتفق وينطلق منها المتحاورون، فهذا اعتراف ضمني بهوية كل طرف، وليس إلزامًا له بالتخلي عن دينه ومعتقداته المكوّنة لهويته الدينية. وهو ما يعني أن الحوار في الشريعة الإسلامية لا يهدف إلى تغيير عقيدة الآخر أو إلزامه بالإيمان بالإسلام شرطًا للحوار، وإنما الاتفاق على المشتركات، والانطلاق منها للعمل سويًّا.

ب- وجود أرضية مشتركة

بعد الاعتراف بالهوية الدينية لكلٍّ من طرفي الحوار، تدعو الآية الكريمة إلى الاتفاق على نقاط وقواسم مشتركة، وهي ما تشكّل - في مبادئ الحوار - نقاط الانطلاق ومبادئ التأسيس الأولى التي تُبنى عليها المحاور والنقاط الأخرى؛ إذ لا يجب أن يكتفي أطراف الحوار بنقاط محدّدة والوقوف عندها باعتبارها نقاط التقاء، وإنما يجب أن تؤسس تلكم المشتركات إلى مشتركات أخرى. وهو ما تشير إليه الآية الكريمة، حيث تبدأ الآية بالمشترك الأول، وهو: ﴿أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا﴾؛ ومن ثمّ تنطلق منه إلى نقطة أخرى هي عبارة عن نتيجة مؤسَّسة على المشترك الأول، وهي قوله تعالى: ﴿وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾؛ إذ تعدّ هذه لازمة من لوازم عدم الإشراك بالله في العبادة، ولكنّها قد لا تكون واضحة بهذا المعنى لدى الطرف الآخر. حيث تكون وظيفة الحوار ومناقشة نقطة الانطلاق ومن ثمّ التأسيس عليها طريقًا لتوصّل الطرفين إلى نتيجة جديدة يشتركان فيها.

ج- الوصول إلى نتيجة واضحة من الحوار

بعد الاتفاق على القواسم المشتركة والتأسيس على بعضها، من المفترض أن يصل الطرفان أو مجموعة الأطراف إلى نتائج محدّدة. وما لم يتحقّق ذلك، لا يجب أن تخرج الأطراف عن حدود آداب الحوار أو الوصول إلى حالٍ من النُّفرة؛ إذ تشير الآية إلى أنه في حال أعرض الطرف الآخر عن القبول بنتائج معيّنة، فتلكن ثمةِ خاتمة، هي أن يعترف بهوية الآخر المتمايزة عنه دون إرغام له بلوازم هويته هو، يقول تعالى: ﴿فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا ٱشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾.

إن عدم قبول الطرف الآخر بالحوار على هذه الأسس، لا يفرض على

الطرفين المتابعة فيه، وفي الوقت نفسه لا يقطع الطريق أمام اللقاء، أو أن يكون سبيلًا لاعتداء طرف على آخر، «وربَّما كانت قيمة هذا الأسلوب في الإعلان عن الموقف بعد إقامة الحجّة على الطرف الآخر، هو الإيحاء بقوّة الموقف، وعدم الانهزام أمام الحالات السلبية أو الأوضاع الاستعراضية التي يقوم بها الطرف الآخر من أجل تحطيم أعصاب الداعين إلى الله والعاملين في سبيله.

وهكذا يُعطي الإسلام للحوار خاتمته من دون أن يُغلق بابه أو يسيء إلى الآخرين، بل كلّ ما هناك أنّه يحاول التأكيد لهم بأنَّ إعراضهم لا يغيّر من الموقف شيئًا؛ لأنّه لم ينطلق من خلال قناعات الآخرين وتشجيعهم، بل من داخل القناعة الذاتية المرتكزة على وضوح الرؤية، ما يجعل من استمراره نقطة تحدٍّ حاسمة. وليس هذا الطرح في أسلوب الحوار منطلقًا من خصوصية أهل الكتاب، بل هو مستمدٌّ من المنهج العام للأسلوب الإسلامي الذي يؤكّد على نقاط اللقاء في رحلة الوصول إلى الحقيقة، ولا يؤكّد نقاط الخلاف إلّا في نهاية المطاف»[1].

وهذا معنًى وخُلُق قرآني تؤكّده آية أخرى، وذلك في حديث مسلمي المدينة مع اليهود، ففي الوقت الذي كان يدعو يهود المدينة مسلميها إلى ترك دينهم والإيمان باليهودية أو النصرانية لتحقيق عنصر الإيمان، كما في قوله تعالى عنهم: ﴿وَقَالُوا۟ كُونُوا۟ هُودًا أَوْ نَصَـٰرَىٰ تَهْتَدُوا۟ ...﴾[2]، كان الله تعالى يأمر المسلمين بألّا يقابلوهم بمثل ذلكم الطلب، إذ يقول تعالى: ﴿قُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَـٰعِيلَ وَإِسْحَـٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِىَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ

(1) محمد حسين فضل الله، من وحي القرآن، دار الملاك، بيروت، ط2، 1419هـ ـ 1998م، ج6، ص 80.

(2) سورة البقرة: الآية 135.

﴿مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴾[1]. وهي دعوة صريحة بوحدة الإيمان الجامعة لأتباع هذه الديانات وهؤلاء الرسل (ع)، وعدم فرض هوية على الآخر في سبيل التعايش، وبدلًا من ذلك يقوم كل طرف ببيان وعرض معتقداته، وعلى الآخر أن يتقبل ما اختلف مع الآخر فيه، وأن تكون المشتركات مدخلًا للتعاون والأخوة الإنسانية في المجتمع الواحد.

د- الاعتراف بالهوية وعدم التعالي من قبل طرف على آخر

انطلاقًا من النقطة الأخيرة أعلاه، يمكن الإفادة من الآية بأن ثمة درجة في أسلوب التعامل أثناء الحوار، وهي عدم تعالي طرف على آخر، بحيث لا يكون ثمة فرض أو خضوع من قبل طرف لطرف آخر، وهو ما نفيده من ختام الآية التي تطلب من المسلمين أنه في حال أعرض الطرف الآخر، فليعترف للمسلم بهويته المتمايزة عنه. وهو ما يعني من ناحية أخرى، بأن يتعامل الآخر مع المسلم من منطلق النديّة، وليس من منطلق الاستعلاء أو الكبرياء، وإلا فلا معنى حينها لمسألة الحوار.

ولهذا، فإن بعض الدعوات التي قد تطلق من أجل الوصول إلى حوار الحضارات في الآونة الأخيرة، قد لا تكون واقعية، ذلك أن الحضارة الغربية اليوم إنما تقوم وتتأسس على نهب خيرات هذه الشعوب، بحيث تعدّ هذه الصفة جزءًا مهمًّا من هويتها ولا تقبل - حينها - التنازل عن طبيعتها الاستعمارية وصفة الهيمنة التي تعيشها على مقدّرات الآخرين. وفي حال وُجد نقاش وحوار مع تلكم الدول، فمن المفترض أن يتناول ذلكم الحوار طبيعة هذه الحضارة القائمة على هذه الصفات.

وهي نقطة يشرحها الأستاذ خليل الشيخ بقوله: «إن مقولَتَي الحوار

---

(1) سورة البقرة: الآية 136.

والصراع [بين الحضارتين الإسلامية والغربية] لا تصدران هنا عن رؤية محدّدة بعينها، فيوجد ضرب من الحوار يتغيًّا اختراق الآخر [الإسلامي] وإعادة تشكيله ليغدو على شاكلة الذات [الغربي]، وثمة حوار يسعى إلى الاستكشاف بغية التعايش بين الحضارات، وهو ما عبّر عنه التنزيل الكريم بـ (كلمة سواء)، وقد برزت في الآونة الأخيرة خطابات صراعية تبشّر بصدام الحضارات ونهاية التاريخ.

وإذا كانت مقولة الحوار تشير إلى العلاقة الفكرية بين الأمم - التي تتجلّى في مظاهر شتّى من الاحتكاك والعلاقات، كالترجمة والبعثات، والتعليم، والاتصال بوسائل مختلفة، فإن مقولة الصراع تشير إلى أشكال العنف التي تستخدمها المجتمعات القوية للهيمنة والاختراق والسيطرة. وبعبارة أخرى: الحوار يبحث عن العناصر الجواهرية الفاعلة في الحقول المعرفية المختلفة في كل حضارة للإفادة منها، في حين تقوم مقولة الصدام بين الحضارات على مقاومة المشاريع النهضوية الأخرى وتدميرها، أو إلحاقها بالحضارة التي تعد نفسها مركزًا، وترى في غيرها هوامش»[1].

هـ - الثقة المتبادلة بين أطراف الحوار

من شروط الحوار وجود نوعٍ من الثقة المتبادلة، وما لم تكن هذه الثقة حاضرة، فأي حوار يمكن البناء والتأسيس عليه؟! نعم، قد يخفف الحوار من حالة التوتّر والصراع الموجودة، ولكنه - والأمر كما أشير إليه أعلاه - لا يلغيه. وهذا لا يعني بحال التشجيع على الدعوة إلى صراع الحضارات أو استبدال الحوار بطبيعة الصراع والمغالبة. بل على العكس، يجب أن تكون الدعوة هي إلى الاستفادة أكثر من أي وقتٍ مضى من منجزات الحضارة

(1) خليل الشيخ، «كلمة سواء»، مجلة التسامح، عُمان، العدد 2، السنة الأولى، ربيع 1423هـ - 2003م، ص 10 - 11.

الغربية من أجل بناء مجتمعاتنا وإنهاضها لتكون بمستوى المواجهة والتفوّق، ومن جهة أخرى لفهم أكثر وأعمق لواقع تلكم الحضارة، تمهيدًا لفهم الطرف الآخر بصورة أقرب للواقعية.

الفصل الرابع

العقل الجمعي وحوار الحضارات (*)

* مفتتح
* العقل في تعريفاته المتنوّعة
* من التطبيقات السلبية للعقل الجمعي
* الحضارات بين علاقتي التعايش والاحتراب
* من مجالات الحوار والتعاون الحضاري
* من شروط الحوار الحضاري وآدابه

(*) محاضرة ألقيت بمدينة سيهات شرق السعودية، بتاريخ 11 رمضان 1419هـ الموافق 29 ديسمبر 1998م.

مفتتح

◀ إن الدين في أساس نشأته تحرير للعقل وليس تكبيلًا له، هو دعوة للتأمّل وليس مدعاة للتقليد واتباع الغير، وهو ـ كذلك ـ سبيل إلى مزيد من استقلالية الفكر والمعتقد وليس وسيلة للانقياد الأعمى.

عندما يصدع أي نبي من أنبياء الله بدعوته ويبدأ بنشر رسالته الإلهية، فإن من أبرز مظاهر تلكم الدعوات النبوية أمرين يُعدان لازمتين من لوازم أي دعوة، وهما:

أـ الدعوة النبوية حركة تجديد وتأمّل

إن الحركة النبوية في حقيقتها لا تخرج عن كونها عقيدة جديدة يقدّمها النبي لقومه الذين لم يألفوا سابقًا هذا النوع من العقائد والأفكار، فكان يرفضها بعضٌ منهم مفضلًا البقاء على القديم، فيما يقتنع بعضٌ آخر بالدعوة الجديدة ويصبح من أتباع النبي والمؤمنين بدعوته. فعندما عرض نبي الله نوح (ع) ـ مثلًا ـ على قومه رسالته التي يدعوهم فيها إلى الإيمان بالله الواحد وما يتطلبه ذلك من توجيه الدعاء وطقوس العبادة له سبحانه

دون واسطة أصنام أولئكم الصالحين الذين كانوا يعبدونهم كما كان شائعًا حينها، كان ذلك ـ وقتئذٍ ـ تصحيحًا عقديًّا مهمًّا لما عاشه هذا المجتمع حقبةً من الزمن وتغييرًا في نمط العبادة التي درجوا عليها طوال تلكم الفترة، وكان الإقدام على هذا النوعِ من التغيير لدى الكثير أمرًا صعبًا للغاية، فرفضوا الدعوة، فيما قبلها بعضٌ، فآمنوا برسالة نبي الله إليهم.

ولقبول الدعوة والفكر الجديد وإحلالهما محلّ القديم يحكّم الإنسان في ذلك عقله ووجدانه، دون أي إجبار أو وصاية من قبل النبي، بمن في ذلك أقرب المقرّبين إليه. فنبي الله نوح (ع) لم يجبر أحدًا على قبول دعوته، ولو كان أقرب الناس له، وهو ابنه الذي عصاه وتوجه للجبل ليحميه من الطوفان القادم.

إن دعامة وأساس الدين هي ما تعرف بأصول الدين، وهذه الأصول على الإنسان أن يؤمن بها ويتخذها عقيدة فكرية بمحض إرادته، ولا يصح منه ـ دينيًّا ـ أن يؤمن بها على نحو التقليد واتباع الغير، سواء في بدء الحركة الرسالية للأنبياء، أو بعد رحيلهم، كما هي الحال اليوم مع أتباع الديانات الإلهية.

ولهذا، فإن الدين في أساس نشأته تحرير للعقل وليس تكبيلًا له، هو دعوة للتأمّل وليس مدعاة للتقليد واتباع الغير، وهو ـ كذلك ـ سبيل إلى مزيد من استقلالية الفكر والمعتقد وليس وسيلة للانقياد الأعمى. ولذلك فإن الحالة الإيمانية ـ وفق النظرة القرآنية ـ حالة تُخرِج الإنسان من جوّ الألفة إلى جوّ التفكير؛ «لأن الإخلاد إلى المألوف يبعد الإنسان عن النفاذ إلى عمق الأشياء، ويربطه بالجانب السطحي منها، لتنطلق الحياة في أفكاره من موقع الفكر والتأمّل، فلما كانت قضية خلق عيسى (ع) [كمثال] من القضايا التي أثارت كثيرًا من الجدل والدهشة، بادر قوم إلى إنكار ولادته من دون أب، ... فجاءت الآية ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ

مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾[1] لتقول لهؤلاء الذين استغربوا ذلك، إن ارتباط تفكيركم بطريقة خلقكم من خلال عملية التناسل الطبيعية أبعدكم ـ كمؤمنين بالله ـ عن خلق آدم الذي ترجعون إليه في النسب[2].

وهذه النقطة كثيرًا ما دعت الآيات القرآنية الكريمة إلى التفكُّر حولها، فالدعوة إلى دينٍ جديد هي دعوة إلى إعادة النظر في النظام العام المألوف الذي يحتكم الناس إليه، يقول تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۗ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴾[3]، ففي هذه الآية الكريمة بيان واضح بأن الرسالات تنكر هذا المنهج في قبول أو رفض أي دعوة جديدة؛ «لأنه يغلق على الإنسان نوافذ التفكير، ويحوّله إلى إنسان منغلق على ذاته، بعيدٍ عن التفاعل مع الآخرين فيما يثيرونه من قضايا ويدعون إليه من أفكار ومبادئ، ويدفع المجتمع إلى أن يبقى مشدودًا إلى عجلة الماضي من دون أن يفكّر في الانطلاق إلى المستقبل بأجنحته الطائرة إلى العلاء، ما يجعله يبتعد عن تطوير حياته وتغيير مسيرته نحو الأفضل في جميع شؤون الحياة»[4].

ب ـ الحركة النبوية وحرية الاختيار

اللازمة الأخرى من لوازم الحركات النبوية أنها ـ كما يتّضح من تسميتها ـ دعوة للإيمان وليست فرضًا له. ومن لوازم الدعوة أن يتبادل الطرفان (الداعي والمدعوّ) الحديث والنقاش حول الأسس والمفاهيم الجديدة لتلكم الدعوة. وهو ما يعني أن الحوار مع الآخر لا ينفكّ أن يكون

(1) سورة آل عمران: الآية 59.
(2) محمد حسين فضل الله من وحي القرآن، مصدر سابق، ج 6، ص 58.
(3) سورة البقرة: الآية 170.
(4) محمد حسين فضل الله من وحي القرآن، مصدر سابق، ج3، ص 171.

لازمة من لوازم أي دعوة نبوية، وينطلق من طبيعتها وحقيقة أمرها، وليس أمرًا خارجًا عنها. بل إن الآيات القرآنية تذهب إلى أبعد من مجرّد الحوار وتبادل الحديث مع الآخر، إذ يقول تعالى مخاطبًا نبييه موسى وهارون (ع) وناصحًا لهما في حديثهما مع فرعون أن يقولا له كلامًا ليّنًا، يقول تعالى: ﴿ٱذۡهَبَآ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ ۝٤٣ فَقُولَا لَهُۥ قَوۡلٗا لَّيِّنٗا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوۡ يَخۡشَىٰ﴾[1]. وهو التوجيه الإلهي نفسه لنبينا الكريم محمد (ص)، إذ يقول تعالى: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ...﴾[2].

إن الدعوة إلى تحرير العقل الإنساني من الانسياق الأعمى والتأثّر بالمحيط الاجتماعي، وهو ما يعرف ـ اجتماعيًّا ـ بالعقل الجمعي، والتأسيس لعلاقات إنسانية قائمة على الحوار واستيعاب الآخر، تعدّان من لوازم الدعوات الإلهية، وحولهما سيكون مدار البحث، وذلك في عناوين خمسة: مفتتحها الحديث حول العقل في تعريفاته اللغوية والفلسفية والشرعية والاجتماعية، ليكون ذلك مدخلًا للحديث عن العقل الجمعي والنظرة الدينية حول هذه الظاهرة وما تطرحه من تصوّر وعلاج حولها. ومن ثم ننتقل للحديث عن الحضارات الإنسانية بين علاقتي التعايش والاحتراب، حيث نعرض للرؤية الإسلامية القائمة على أساس التعايش الإنساني، ليكون ذلك مدخلًا للعنوان الثالث (من مجالات الحوار الحضاري) الذي يقصد منه تبادل المنافع بين المجتمعات بما يحقّق عنوان التعايش، وذلك من خلال المؤسسات الرسمية وتوسيع نطاقات التعاون من أجل تحقيق مفردة التعايش التي ينادي بها دعاتها اليوم. وحول ذلك، نشير إلى مجموعة من شروط وآداب الحوار كما تعرضها الرؤية القرآنية، وذلك في عنوان البحث الأخير.

---

(1) سورة طه: الآيتان 43 ـ 44.

(2) سورة النحل: الآية 125.

العقل في تعريفاته المتنوّعة

◄ إن العقل الجماعي أو الجمعي ظاهرة اجتماعية تحاول النظم الديموقراطية معالجتها، بحيث يكون ثمة توازن بين الوحدة النسقية للمجتمع وبين استقلالية الفرد الذهنية وعدم انسياقه وراء المجموع العام دون تفكّر في السبيل التي يسير عليها والانتماء الذي ينتمي إليه. وهي ظاهرة ذكرها القرآن الكريم بأنها من بين عوائق الدعوات النبوية، حيث يتمسّك من يُبعث إليهم الأنبياء بالنهج العام والمألوف، ويخطّئون المنهج النبوي اتباعًا له.

العقل في اللغة

«العقل» (mind) كلمة عربية أصيلة في عربيتها، تعني الربط والضبط والكبح. وهي مأخوذة من عقال البعير، وهو الحبل الخاصّ الذي يستعمل لربطه لئلّا يهيج أو ينفر أو يشرد من صاحبه، فيقال: يَعْقِلُ الرجلُ البعيرَ، بمعنى: يربطه بهذا الحبل الخاص لئلّا ينفر أو يشرد من مكانه، وفي الوقت نفسه يحدّ من تصرّفاته الهوجاء التي تخرج عن نطاق السيطرة أو النظام. وقد

استعير هذا المعنى إلى ما يملكه الإنسان من جهاز خاصّ للتفكير، فيسمى العقل، أخذًا من عقال البعير؛ لأنه ينظّم تصرّفات الإنسان ويضبطها، بحيث لا يتصرّف تصرُّفًا فوضويًا، وأن تكون تصرّفاته في حدود العادات والتقاليد والأنظمة الاجتماعية وما تمليه عليه طبيعته الإنسانية. وهذا المعنى يذكره الجرجاني في تعريفاته، إذ يقول: «العقل: مأخوذ من عقال البعير، يمنع ذوي العقول من العدول عن سواء السبيل. والصحيح: أنه جوهر مجرّد يدرك الغائبات بالوسائط، و[يدرك] المحسوسات بالمشاهدة»[1]. وهذا التحوّل في المعاني من المادية إلى المعنوية هو المسار الطبيعي في اللغات، حيث تتدرّج المعاني من المادّية إلى ما له علاقة بها من المعنويات المجرّدة.

إن العقل بهذا المعنى هو الجهاز الذي يستعمله الإنسان آلةً للتفكير. فالإنسان يملك مجموعة من الأجهزة تساعده على إدراك ما حوله من ظواهر. فيملك جهازًا خاصًّا للَّمْس، وهي اليد، تمكّنه من لمس الأشياء وتحسّسها، فيشعر ـ بواسطتها ـ بطبيعة أي سطح تلمسه، بالنعومة أو الخشونة أو نحو ذلك. وفي هذه الحال يُطلق على اليد لامِس، والسطح ملموس، والعلاقة بينهما تسمّى اللمس. وكذلك العين التي تعدّ جهازًا للنظر، فهي ناظر، وما تراه منظور، والعلاقة بينهما هي النظر. وهكذا في ما يتعلّق بالسمع وبقية الحواس الخمس. والعقلِ ـ الذي يقوم بعملية التفكير ـ مفكِّر، وما يدركه الإنسان من معلومات مفكَّر بها، والعلاقة بينهما تفكير. وهذا هو المعنى العام أو اللغوي للعقل. وثمة تعريفات وتفريعات للعقل من النواحي: الفيسيولوجية (علم وظائف الأعضاء Physiology)، وفي علم التشريح (Anatomy)، وعلم الطبّ البشري (Science Medicine)، وعلم النفس (Psychology) وغيرها، يُشار إليها في مواضعها، ولكن ما تهمنا الإشارة إليه هو تعريفاته في المعارف والعلوم الآتية:

---

(1) علي بن محمد بن علي الجرجاني، **التعريفات**، مصدر سابق، ص 157 ـ 158.

العقل في الفلسفة

العقل في الفلسفة من أوسع المصطلحات من حيث تعدّد المعاني والتعريفات، وذلك لارتبارط الدرس الفلسفي بالجانب العقلي بصورة مباشرة، كما إن كل مدرسة فلسفية تختلف في نظرتها إلى العقل عن المدرسة الأخرى، ولذا يذكر الدكتور جميل صليبا في معجمه الفلسفي تعريفات فلسفية عـدّة للعقل، وهي تختلف - في معظمها - نظرًا إلى المدرسة التي تنتمي إليها، ومنها:

1- «جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها، وهذا الجوهر ليس مركّبًا من قوة قابلة للفساد، وإنما هو مجرّد عن المادة في ذاته مقارن لها في فعله.

2- قوة النفس التي بها يحصل تصور المعاني، وتأليف القضايا والأقيسة. والفرق بينه وبين الحسّ أن العقل يستطيع أن يجرّد الصورة عن المادة وعن لواحقها، أما الحسّ فإنه لا يستطيع ذلك. فالعقل إذن قوة تجريد، تنتزع الصور من المادة، وتدرك المعاني الكلية، كالجوهر والعرض، والعلة والمعلول، والغاية والوسيلة، والخير والشرّ، ...إلخ.

3- قوة الإصابة في الحكم، أي تمييز الحق من الباطل، والخير من الشرّ، والحسن من القبيح، وهـذا التمييز لا يحصل عن قياس وفكر، بل يحصل مباشرة وبالطبع، فكأن العقل - كما قال الرازي - غريزة يلزمها العلم بالأمور الكلية والبديهية.

4- قوة طبيعية للنفس مهيأة لتحصيل المعرفة العلمية. وهـذه المعرفة مختلفة عن المعرفة الدينية المستندة إلى الوحي والإيمان.

5- مجموع المبادئ القبلية المنظِّمة للمعرفة، وذلـك مثل: مبدإ عدم

التناقض، ومبدإ العلية، ومبدإ الغائية. وتمييز هذه المبادئ بضرورتها وكليتها واستقلالها عن التجربة.

6- ملكة يحصل بها للنفس علم مباشر بالحقائق المطلقة. وإذا قلنا بوحدة العقل وموضوعه، دلَّ العقل حينئذٍ على المطلق نفسه. فكأن هذا العقل شيء مستقلٌّ عنّا، ونحن نتلقّاه من الخارج كما نستنشق الهواء المحيط بنا، وكل واحد منّا يشعر بأن داخله عقلًا محدودًا لا يصحح أحكامه إلا باستلهام عقل كلي ثابت لا يتغيّر، فأين يوجد هذا العقل الكلي؟ إنه الله الذي نتوجّه إليه، إنه الموجود اللانهائي الكامل الذي يتجلّى للنفس مباشرة.

7- مجموع الوظائف النفسية المتعلّقة بتحصيل المعرفة، كالإدراك والتداعي، والذاكرة، والتخيُّل والحكم والاستدلال ... إلخ، ويرادف هذا المعنى: الذهن والفهم، وهو مضادّ للحدس والغريزة»[1].

8- ويضيف المعجم الفلسفي الصادر عن مجمع القاهرة إلى هذه المعاني: تقسيمَ العقل ـ قديمًا ـ إلى: «نظري، ينصبّ على الإدراك والمعرفة. وعملي ينصبّ على الأخلاق والسلوك. وقد عزّز الفيلسوف الفرنسي (كانت) هذه التفرقة بكتابيه: نقد العقل النظري ونقد العقل العملي»[2].

وليس بغريب أن تتعدّد تعريفات العقل في العلوم والمعارف العقلية، وذلك لصعوبة تحديد مفهوم واضح حول هوية العقل، حيث تنظر كل مدرسة من زاوية تختلف عن المدرسة المقابلة. ولكن يمكن جمع هذه

---

(1) انظر: جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، مصدر سابق، ج2، ص 84 ـ 88، مادة : (عقل).

(2) مجمع اللغة العربية بالقاهرة، **المعجم الفلسفي**، مصدر سابق، ص 120، مادة: (عقل).

التعريفات بأنها جميعًا تتفق على أن وظيفة العقل هي: إدراك الأشياء المحيطة بالإنسان ووعيها. وهي وظيفة تتكرّر في تعبيراتنا اليومية، حيث يقال: هذا الإنسان ليس لديه وعي، بمعنى أنه لا يدرك ما حوله بصورة جيدة. أو يقال: وعي هذا الإنسان حول المسألة المحدّدة منخفض، بمعنى: إن إدراكه لها منخفض أو سطحي.

الإدراك المباشر وغير المباشر

والإدراك قد يكون لأمور مادية تُدرَك عن طريق الحواس الخمس، أو معنوية يدركها مباشرة. ولهذا يتنوّع الإدراك العقلي بين أن يكون بواسطة الحواس أو عن طريق العقل مباشرة. فعندما تلمس اليد سطحًا من الأسطح، فإنها تباشر عملية اللمس وترسل الإشارات العصبية إلى الدماغ، ليقوم العقل بعد ذلك بتحليل تلكم الإشارات، ليعطي رأيه وتمييزه بأن هذا الملمس هو ناعم أو خشن أو لزج أو غير ذلك، فتحديد ماهية الملموس يقوم بها العقل. وهذه العملية يقوم بها العقل الإنساني بعفوية تامّة ودون التفات منه إلى المرور بهذه الخطوات.

القضايا بين الضرورية والنظرية

يتنوّع إدراك العقل للأشياء من حول الإنسان ووعيها إلى إدراك ضروري أو بديهيّ، وإلى نظري يحتاج إلى دليل وإعمال فكر ونظر.

ومن المسائل البديهية: عندما يطلب شخصٌ ماءً من طرف آخر موجود معه في المكان نفسه، فإن هذا الأخير سيدرك أن الماء غير موجود في المكان المتواجدين فيه، ما يضطرّه للذهاب إلى مكان آخر لجلبه وتقديمه لطالبه. وهذا النوع من الإدراك البديهي الذي يفرض على الإنسان الذهاب إلى مكان آخر وجلب الماء أمر يدركه عقل الإنسان بيسر وسهولة ودون تعليم من أحد، ويتعامل معه الإنسان بصورة يومية وعفوية دائمًا، وذلك

لسرعة إدراك العقل له. وهذا النوع من الإدراك يستفيد منه الدرس الفقهي في بعض المسائل، وذلك من قبيل مسائل الحج. فما يذكره الفقهاء من شروط الاستطاعة للحاج، يقصد منها: الاستطاعة الجسدية بما يتطلّبه الحج من مشقّة السفر، والمالية بما يحتاج إليه من وسيلة النقل. والنصوص الشرعية لا يوجد فيها ما يشير إلى ضرورة السفر إلى مكة مقدمةً للحج؛ ولكنّ الجميع يدرك أن أداء مناسك الحج إنما يكون في مكّة ونواحيها، وهو ما يعني أن على المسلم ـ لأداء تلكم المناسك ـ التوجّه إلى مكّة، وما يتطلّبه ذلك من مال وجهد يصدق عليه معنى الاستطاعة. وما يُلزم الإنسان بالسفر إنما هو الإدراك البديهي الذي يرشد الإنسان إلى مثل هذه الأمور.

كما يستفيدون منه في بعض مسائل الصلاة والوضوء، إذ يجب على المسلم أداء الصلاة يوميًا، ولا تصحّ منه الصلاة إلا مع الطهارتين الحدثية والخبثية. وهو ما يعني الحصول على الماء لتحصيل أيٍّ من الطهارتين. ولأن الحصول على الماء قد تشوبه بعض المخاطر في بعض الحالات الخاصّة، يجب على الإنسان في هذه الحال أن يستعيض عن الوضوء بالتيمّم، مع أنه لا نصوص في البين تشير للمسلم بضرورة بذل الجهد من أجل الحصول على الماء، سوى البديهة العقلية.

وتوجد العديد من القضايا والمواقف اليومية التي يتعامل معها العقل تلقائيًا ودون ملاحظة؛ لأنها أصبحت من الأمور الاعتيادية التي لا يبذل فيها عقل الإنسان ذلكم الجهد الفكري أو الذهني للوصول إلى النتيجة المطلوبة. فالإنسان بكل عفوية وتلقائية عندما يُدعى لحفل خاص بأحد أقربائه ـ مثلًا ـ يرتدي الملابس المناسبة دون أن يرشده أحد إلى هذه المسألة أو اتخاذ هذا القرار، فهي من الأمور الاجتماعية البديهية أيضًا.

وفي مقابل البديهة، ثمة ما يسميه المناطقة القضايا النظرية، وهي الأمور التي يدركها العقل مع إعمال نظر وبحث في الدليل والبرهان. وهذا من قبيل

القضايا العلمية التي تعدّ ـ في معظمها ـ من المسائل النظرية التي عادةً ما يجهد العلماء والباحثون إلى إثباتها وإقامة الدليل عليها، ولا يؤمن بها الدارس أو الباحث بمجرّد الالتفات الذهني البحث إليها. وعادةً ما يكون لكل علم من العلوم منهجه الخاصّ في إثبات قضاياه ومسائله التفصيلية، فعلم الأحياء يختلف عن الكيمياء وعن الفيزياء، وهذه العلوم تختلف عن الرياضيات والهندسة، كما إن للعلوم الشرعية منهجها الخاصّ أيضًا. وعلى ضوء ذلكم المنهج الخاص بكل علم يُستدلّ على القضية الخاصّة به. وبعدما يُستدلّ عليها وتثبت يؤمن بها العقل، وهذا النوع من الإدراك هو ما يسمّى الإدراك النظري، بخلاف الإدراك البديهي المباشر والأولي[1].

العقل في المجال الشرعي

العقل الشرعي شرط من شروط التكليف العامّة، ويضاف إليه: البلوغ، والقدرة. ويريدون بالعقل ـ شرطًا للتكليف ـ ما يقابل الجنون. فالعاقل ـ شرعًا ـ هو من تجب عليه الصلاة والصوم والحج والزكاة والخمس وبقية التكاليف، مع انضمام بقية الشروط العامة.

ويراد بالعقل (Rationality, Reason) هنا: «الوعي الذي يدرك به الإنسان ما يتفاعل معه في هذه الحياة من أشياء، ويميّز ويفرّق به بين الحسن والقبيح والنافع والضارّ مما يتعامل معه وبه، ويقدّر ويقيّم عن طريقه تحمُّله المسؤولية الشرعية والقانونية وما يترتب عليها من نتائج وآثار»[2]. وهو ما يعني أن العقل ـ شرعًا ـ هو: أن يستطيع الإنسان أن يدرك ويميّز الضارّ من

---

(1) للاستزادة حول البديهي والنظري، انظر: عبد الهادي الفضلي، **خلاصة المنطق**، مركز الغدير، بيروت، ط3، 1428هـ ـ 2007م، ص 105 ـ 109.

(2) عبد الهادي الفضلي، **مبادئ علم الفقه**، مركز الغدير، بيروت، ط2، 1432هـ ـ 2011م، ج1، ص 44.

النافع، والصالح من الفاسد، والحقّ من الباطل، والخير من الشرّ، بحيث إذا وصل إلى هذه المرحلة من نموّه العقلي أصبح مكلَّفًا شرعًا مع انضمام بقية الشروط العامّة الأخرى.

العقل بما يعني سيرة العقلاء

من العلوم الشرعية الأساسية علم أصول الفقه، وهو العلم الذي يحتاجه الفقيه في بحوثه الفقهية الاستدلالية؛ لما يحويه هذا العلم من قواعد عامّة يستعملها في عملية الاستنباط الفقهي. ولفظ العقل يرد كثيرًا في علم الأصول باعتباره مصدرًا من مصادر التشريع الإسلامية، بعد القرآن الكريم والسُّنة المطهّرة والإجماع. وبجانب العقل يرد مصطلح «سيرة العقلاء» أو «بناء العقلاء»، حيث يستفيد الفقيه من السيرة في تحديد كثير من الموضوعات التي يتناولها في بحوثه الفقهية، ذلك أن وظيفة الفقيه بحث الحكمُ الشرعي الخاصّ بكل موضوع من موضوعات الفقه؛ إذ لكل موضوع حكم، من قبيل: الإباحة والحليّة والحرمة والنجاسة والطهارة وغيرها من الأحكام الشرعية. فإذا كان الموضوع مما يتعارف عليه الناس بعمومهم، فتحديده يرجع إلى العرف العام، وحينئذٍ يسمى هذا العرف سيرة العقلاء. وفي حال كان من الموضوعات ذات العلاقة بفئة خاصة، كان تحديده يرجع إلى العرف الخاصّ. فإذا كان الموضوع مما يختصّ به المسلمون فقط، يكون دليله تعارف المسلمين عليه، ويسمّى ـ أصوليًّا ـ سيرة المتشرّعة.

وسيرة العقلاء ـ مصطلحًا أصوليًّا ـ تقترب من معنى العقل الاجتماعي، كما سيأتي أدناه، ذلك أن المراد منها: الظواهر الاجتماعية الموجودة عند الناس الذين يتعاملون معها بصفتهم عقلاء. بمعنى أن التعامل مع هذه الظواهر ينبع منهم بصفتهم العاقلة وعن تفكير منطقي وعقلي، وليس اعتباطًا، بحيث يكون العقل هو المرشد والموجه في تصرفاتهم العامّة تلك. ومن تلكم الظواهر الاجتماعية الواضحة: مسألة

الظلم، إذ هي صفة يحكم عليها الناس بما هم عقلاء بالقبح، ولا يخرج عن هذا الحكم أي إنسان، وفي مقابلها صفة العدل التي يحكم عليها الناس بشتى انتماءاتهم بالحسن. إن اتفاق كلمة العقلاء على أمرٍ معيّن يأخذ صفة السيرة العقلائية أصوليًّا.

يقول الشيخ المظفّر شارحًا معنى سيرة العقلاء: «المقصود من السيرة: استمرار عادة الناس وتبانيهم العملي على فعل شيء أو ترك شيء. والمقصود بالناس: إما جميع العقلاء والعرف العام من كل ملة ونحلة، فيعم المسلمين وغيرهم. وتسمى السيرة حينئذ السيرة العقلائية. والتعبير الشايع عند الأصوليين المتأخرين تسميتها «بناء العقلاء».

وإما جميع المسلمين بما هم مسلمون، أو خصوص أهل نحلة خاصة منهم كالإمامية مثلًا. وتسمى السيرة حينئذ «سيرة المتشرعة» أو «السيرة الشرعية» أو «السيرة الإسلامية». وينبغي التنبيه على حجية كل من هذين القسمين لاستكشاف الحكم الشرعي في ما جرت عليه السيرة وعلى مدى دلالة السيرة»[1].

العقل في العلوم الاجتماعية

يعرَّف العقل ـ اجتماعيًّا ـ بأنه: «كيان مجرّد منظّم، يشكّل مصدر الإلهام لجميع أنشطة الفرد الاجتماعية والنفسية. ويعدّ جزءًا من العمليات الاجتماعية، ما يجعله يتميّز بطابع متغيّر باستمرار. ويتكوّن العقل من خلال التفاعل الاجتماعي، لذا يتعذّر فصله عن العملية الاجتماعية»[2]. ويعرّف

---

(1) محمد رضا المظفّر، **أصول الفقه**، منشورات العزيزي، قم، ط 1428هـ ـ 2007م، ص 395.

(2) مصلح الصالح، **الشامل: قاموس مصطلحات العلوم الاجتماعية**، مصدر سابق، ص 340، مادة: (الذهن Mind).

أيضًا بأنه: «مجموع نواحي النشاط التي عن طريقها يستجيب الفرد ـ باعتباره نسقًا ديناميكيًّا متكاملًا ـ للقوى الخارجية دون إغفال ماضيه»[1].

بين العقلين: الاجتماعي والجمعي

ومن خلال هذين التعريفين يتّضح ميل الدرس الاجتماعي إلى تأثّر العقل الإنساني بالمحيط الذي ينشأ الإنسان في وسطه، وبخاصّة في التعريف الثاني. ولهذا شاع في العلوم الاجتماعية مصطلح العقل الاجتماعي والعقل الجمعي أو الجماعي (موضوع البحث)، وهما مصطلحان يختلفان في المعنى والمؤدّى.

فالجماعة هي مجموعة من الناس قد يجمعهم التبادل السلوكي والتفاعل بين الأفراد وقد لا يجمعهم ذلك. ففي الحال الأولى ـ أي عندما يكون ثمة تفاعل بين أفراد المجموعة ـ يطلق على هذه المجموعة مجتمع، وإذا لم يُلحظ هذا الجانب تسمّى جماعة أو جمعًا من الناس.

والعقل الاجتماعي يفسّر في علم الاجتماع بالثقافة العامّة، بما يعني أنه ظاهرة معيّنة يتشارك فيها أفراد معينون بسبب انتمائهم لمجتمع ما. فهو توجّه عامّ يسود مجموعة من الناس، إما أن يكون نابعًا من نظام أو أيديولوجيا محدّدة، وإما أن يكون نابعًا من ظروف غير محدّدة المعالم يعيش الناس فيها في ما بينهم بصورة عفوية تمامًا. وانطلاقًا من ذلك، يعرَّف العقل الاجتماعي (social Mind) بأنه: «مجموعة المشاعر والمعتقدات والآراء والتصوُّرات الجمعية التي تكوِّن الوحدة العقلية الجمعية للجماعة»[2]، أو: «الوحدة الذهنية للجماعة التي تتمثّل في المشاعر

---

(1) أحمد زكي بدوي معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مصدر سابق، ص 269، مادة: (الذهن Mind).

(1) مصلح الصالح، الشامل: قاموس مصطلحات العلوم الاجتماعية، مصدر سابق، ص 503، مادة : (العقل الاجتماعي Social Mind).

والمعتقدات والآراء، وغيرها من التصوُّرات الجماعية، أي بعبارة أخرى: الثقافة الاجتماعية التي تسود الجماعة»[1].

أما العقل الجمعي فهو تصرُّف عاطفي أكثر من كونه تصرُّفًا عقلانيًّا، وهو ما يذكره المعجم الفلسفي الصادر عن مجمع القاهرة، إذ عرَّف العقل الجمعي (collective of group mind) بأنه: «من الجماعة بمثابة الضمير من الفرد، فيصدر أحكامًا مباشرة على القيم الأخلاقية لأعمال معيّنة، يرضى ويسخط، ويحبّذ أو يثور ويتألّم. وقد قال به دوركايم[2]، فذهب إلى أن الظواهر الاجتماعية أمور تنشأ خارج الفرد وتفرض نفسها عليه»[3]. وما يشير إليه المعجم حول ما ذهب إليه دوركايم هو ما عرّفه معجم الشامل لمصطلحات العلوم الاجتماعية تحت مادة (الضمير أو الوعي الجمعي collective conscience)، حيث أشار هناك إلى أن «دوركايم يستعمل هذا المصطلح للإشارة إلى نسق محدّد من المعتقدات والمشاعر العامّة لدى أفراد المجتمع»[4].

أما تعريف المعجم الشامل للعقل الجمعي فيقترب من تعريف

---

(1) أحمد زكي بدوي، **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**، مصدر سابق، ص 390، مادة (العقل الاجتماعي Social mind).

(2) إميل دوركايم (1858 - 1917م David Émile Durkheim): فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي. يعدّ أحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث. وقد وضع لهذا العلم منهجية مستقلة تقوم على النظرية والتجريب في آن معًا. من أبرز آثاره: **في تقسيم العمل الاجتماعي، وقواعد المنهج السوسيولوجي**. انظر: **ويكيبيديا الموسوعة الحرّة**، النسخة العربية، مادة (إميل دوركايم).

(3) مجمع اللغة العربية بالقاهرة، **المعجم الفلسفي**، مصدر سابق، ص 121، مادة (عقل جمعي).

(4) مصلح الصالح، **الشامل: قاموس مصطلحات العلوم الاجتماعية**، مصدر سابق، ص 98، مادة (الضمير/ الوعي الجمعي Collective Conscience).

المعجم الفلسفي أعلاه، إذ يعرّفه بأنه: «عقل أو روح جمعية توجد منفصلة عن أعضاء الجماعة كأفراد، وتوجه سلوكه»[1]. وهو التعريف الذي يلتقي ومعجم الدكتور بدوي أيضًا، ويضيف عليه أن العقل الجماعي «تتحكّم فيه العادات والتقاليد. وهو ما تحاول الجماعات الديموقراطية ضمان التوفيق بين طبيعتها الديموقراطية ووحدة التناسق في سلوكها الجماعي عن طريق وسائل اختيارية، كالاتصال والتربية وغيرها من أشكال الضبط التي يقبلها عقل أفراد الجماعة وإرادتها»[2].

وفي العبارة الأخيرة إشارة مهمّة إلى أن العقل الجماعي أو الجمعي ظاهرة اجتماعية تحاول النظم الديموقراطية معالجتها، بحيث يكون ثمة توازن بين الوحدة النسقية للمجتمع وبين استقلالية الفرد الذهنية وعدم انسياقه وراء المجموع العام دون تفكّر في السبيل التي يسير عليها والانتماء الذي ينتمي إليه. وهي ظاهرة ذكرها القرآن الكريم بأنها من بين عوائق الدعوات النبوية، حيث يتمسّك من يُبعث إليهم الأنبياء بالنهج العام والمألوف، ويخطئون المنهج النبوي اتباعًا له.

يتحدّث السيد محمد حسين فضل الله حول هذه الفكرة، ومحاربة القرآن الكريم لمسألة التعصّب الأعمى المبني على العاطفة والانجذاب للماضي والمألوف، وهي الحالة التي سمّاها: «الظاهرة الآبائية»، نسبة إلى ما تردّده الآيات القرآنية ـ على لسان المعارضين للدعوات النبوية ـ من تمسّك بتراث الآباء وفكرهم، فيقول (ره): «وإذا كان القرآن يركّز على المسألة في نطاق الآباء، فليس ذلك من أجل اختصاص الظاهرة بهم، ولكن

(1) المصدر نفسه، ص 244، مادة (عقل جمعي group Mind).
(2) المصدر نفسه، ص 185، مادة: (العقل الجماعي group Mind).

الواقع الذي يعيشه الناس ـ غالبًا ـ في الاتباع الأعمى في تقليد الماضي هو واقع اتباع الآباء والأجداد الذين يمثّلون في الوجدان العائلي أو العشائري العمق الذاتي للإنسان في جذوره التاريخية، بالدرجة التي يشعر معها بأن امتداداتهم الفكرية في حركته تمثّل العنوان الكبير لوجوده، الخ ...

إنها مسألة العصبية التي لا ترى الأشياء إلا من خلال ذاتية النسب أو العنوان الذي يطبع الناس بطابعه، لتكون القداسة للعنوان بعيدًا عن المضمون في قيمته الفكرية والحضارية، وهذا ما يعطّل عملية التجديد والتغيير ويحبس الفكر في دائرة ضيّقة تتصل بالماضي ولا تنفتح على الحاضر والمستقبل، الأمر الذي يجعل منها سجنًا للعقل وللحركة وللحوار، وخنقًا للحرية في كل الموارد التي يختلف فيها قادة الحاضر عن قادة الماضي»[1].

وهذا النوع من الاندفاع مع الجمهور دون تأمل وتثبّت من صحّة المنهج الذي يسير عليه أبناء المجتمع المحيط آفة اجتماعية منتشرة في معظم المجتمعات. وأذكر مثالًا من الواقع الذي كنّا عشناه في العراق مع الحركة الشيوعية. حيث كان الشيوعيون في العراق أيام ما عرف حينها بالمدّ الأحمر يستعملون شتى الأساليب من أجل إجبار الناس على اتباع منهجهم، وكان بعضها أساليب عنفية. فكانوا ـ مثلًا ـ يعتدون على المصلين في المساجد ويضربونهم بشدّة لمنعهم من المداومة على الصلاة جماعةً. ومما أذكره بخصوص هذه المسألة أن أتى أحدهم إلى المرجع الديني حينها السيد محسن الحكيم (ت 1390هـ) متوجّهًا إليه بسؤال حول موقف خاص وقع له. فذكر أنّه كان خارجًا من المسجد في أحد الأيام بعد أن أدّى الصلاة، وإذا بمجموعة من الناس متحلّقة حول أمرٍ ما وتهتف ببعض الشعارات،

(1) محمد حسين فضل الله، من وحي القرآن، مصدر سابق، ج3، ص 174 ـ 175.

ولما اقترب وجد بعضهم يضربون شخصًا لم يعرف هويته حينها، وبدون أي رويّة أو تفكير، انخرط معهم، وبالغ في حماسته، فرمى ذلك الشاب بحجر كبير، ما أدى إلى وقوعه أرضًا مغمّى عليه، ما جعل الناس تنهي تجمعها ذاك وتتفرّق. وفي هذه اللحظة تقدّم ليرى هوية الشاب، وإذا به أحد المؤمنين الملتزمين بالصلاة معهم في المسجد يوميًّا!!

لقد اندفع مع الجمهور دون أن يفكّر في العواقب، ولم يجد أمامه من يتوجّه إليه طالبًا الحلّ والمخرج إلّا السيد الحكيم، سائلًا عن كفارة ذنبه ذاك، مع أنه يعلم أن المرجع أو غير المرجع لا ينقذه في مثل هذه المواقف. وما يتوجّب عليه حينها هو الاعتذار من صاحب الحقّ وطلب العفو منه، وإلا لن ينفعه ندمه ذاك يوم القيامة. إن هذا السلوك هو ما يسمّى العقل الجمعي، وهو أقرب إلى الانسياق الأعمى والاندفاع العاطفي منه إلى العقل. وهو سلوك اجتماعي منتشر لدينا بصورة كبيرة، وبخاصّة في البيئة العربية، حيث لا تزال الطبيعة البدوية موجودة بيننا.

من التطبيقات السلبية للعقل الجمعي

◄ على المسلم أن يكون حذرًا في الدعوة لما يسوّق له الإعـلام الغربي. فقد يكون لها بعض المنافع في المجتمعات المسلمة، مثل المطالبة بالحقوق المشروعة والدفاع عن حقوق الأقليات المظلومة، وغيرها، مما يلتقي في مضمونه مع الإسـلام. ذلك أن الشريعة الإسلامية لا تشرّع أي نوع من الظلم لأي إنسان، وتقف خلف أي مبادئ ترعى الحقوق وتحقّق العدالة الاجتماعية.

الانبهار بالنموذج الغربي

تعيش الحضارة الغربية اليوم أوج قوّتها، وذلك بما تعيشه من حال اجتماعية متقدّمة، وتفوّق علمي وتقني واسع لا تضاهيها فيه مجتمعات الدول الأخرى. وهو ما يدفع الكثير من المنبهرين بهذه الحضارة إلى الدعوة إلى تقليدها من أجل الوصول إلى ما حقّقته من تقدّم على أكثر من صعيد. وهو ما تسوّق له تلكم الدول الغربية أيضًا، ويتأثّر به أفراد المجتمعات الأخرى وجماعاتها. ولهذا نرى اندفاعًا قويًّا اليوم في الدعوة إلى انتهاج

الديموقراطية سبيلًا في الحكم والممارسة، وهي اندفاعة ليس بالضرورة أن تكون ناتجة عن وعي تامّ لفاعلية الديموقراطية منهجًا اجتماعيًّا وسياسيًّا في المجتمع الإنساني وقدرتها على حلّ ما نعانيه اليوم من أزمات حادّة في مختلف المجالات والصعد.

ما يبرّر الدعوة للديموقراطية ـ اجتماعيًّا ـ دافع الحصول على الحريات الشخصية التي لا تتيحها نماذج الحكم الحالية، وفي حال أخرى ، يكون من أجل تحقيق العدالة الاجتماعية المنشودة، بحيث لا تطغى طبقة اجتماعية وتحصل على العديد من الامتيازات فيما تحرم بقية الطبقات من هذه الامتيازات دون أي مبرّر عقلائي.

وفي التعليق على هذه الدعوى، يجب أن يكون ثمة تنبّه إلى ألّا تكون هذه المسألة من باب العقل الجمعي والاتباع الأعمى، وعلى الإنسان أن يكون حذرًا في الدعوة لأمور يسوّق لها الإعلام الغربي. فقد يكون لها بعض المنافع في مجتمعاتنا، مثل المطالبة بالحقوق المشروعة والدفاع عن حقوق الأقليات المظلومة، وغير ذلك من الأمور التي تلتقي في مضامينها مع الإسلام. ذلك أن الشريعة الإسلامية لا تشرّع أي نوع من الظلم لأي إنسان، وتقف خلف أي مبادئ ترعى الحقوق وتحقّق العدالة الاجتماعية.

ولكن كثيرًا من هذه الدعاوى هي مجرّد شعارات، ولا يؤيّدها الواقع، بما فيه واقع تلكم البلدان الديموقراطية. وهذا من قبيل (مبدإ الحرية) الذي تطمح إليه الشعوب جميعًا. ذلك أن الديموقراطيات الغربية قائمة اليوم على أساس أولوية الفرد على المجموع، فالحرية المذكورة في التشريعات الديموقراطية هي لصالح الفرد قَبْلَ المجتمع، بحيث لو تعارضت الحرية الشخصية مع المصلحة الجماعية، تقدّم المصلحة الفردية؛ وذلك لأولويته في ذلكم النظام الديموقراطي. وهو ما ينعكس لاحقًا على بنية المجتمع الرأسمالي، إذ تعيش تلكم المجتمعات نوعًا من خلل العلاقة بين أفراد

المجتمع. وما ناضلت الشعوب حقبًا من الزمن من أجل الوصول إليه من عدالة اجتماعية، لا تكفلها إلى الآن الديموقراطيات الحديثة؛ وذلك لبقاء الفجوة بين الطبقة البرجوازية المتنفّذة والطبقة الكادحة، ما يبرّر بقاء حالة الانقسام الاجتماعي، وهي حال تستتبع انتشار الجريمة ووجود حواجز نفسية بين تلكم الطبقات، وشعورًا بالظلم من قبل طبقة تجاه أخرى، ومعها انعدام الأمن والاستقرار في المجتمع، وهو ما لا يحقّق العدالة الاجتماعية التي يدعو إليها بعضٌ.

لقد أصبحت المناداة بالحرية رديفًا للمطالبة بالديموقراطية، مع أنه لا ترابط بينهما، فليس من مستلزمات الديموقراطية توفير الحرية للجميع، فتوجد الكثير من الحريات المنتهكة في الأنظمة الديموقراطية، وهي تلكم الحريات التي تتعارض ومصالح الشركات الكبرى في العالم، فالمصالح لدى هذه الديموقراطيات مقدّمة على المبادئ، ولا يتصوّرنّ أحدٌ أنه في حال تعارض مبدإ الحرية مع مصلحة اقتصادية ما أن تلكم الأنظمة ستقدّم ذلكم المبدأ ـ أو سواه من المبادئ الإنسانية التي ينادون بها ـ على مصلحتها السياسية أو الاقتصادية أو العسكرية.

وبخصوص هذه النقطة، يضيف الدكتور محمد خاتمي مسألة أخرى، وهي أنه: «لا ينبغي أن نغفل، ونحن نتطلّع إلى الحضارة الحديثة في مرآة العلم الحديث والتكنولوجيا وآرائها في الحرية وتشكيلاتها، وحقّ سيادة الشعب، وإيكال السلطة السياسية إلى إرادة الشعب وإشرافه، ونظائر ذلك مما يُعَدُّ من إنجازات تاريخ الإنسانية التي تستحقّ التقدير ـ ينبغي ألا نغفل الوجه الآخر لهذه الحضارة، أي الاستعمار والاضطهاد والقمع الدموي الذي مورس ويمارس بحقّ غير الغربيين، ونهب ذخائر الآخرين الماديّة والمعنوية، وتدمير البيئة وترويج الإعلام الكاذب والانتهازية، وكذلك أيضًا أفول بريق الكثير من القيم الإنسانية والمُثُل

المعنوية والأخلاقية وغيابها عن واقع حياة الإنسان اليوم الذي بهرته الدنيا. كل هذا من نتاج حضارة الغربيين، وإنه لمن الخطإ والإجحاف ألّا يرى أولئك الذين يشغلهم هاجس التفكير بالحداثة وحصيلتها، التنمية، كل هذا جنبًا إلى جنب»[1].

مفهوم الحرية بين الانضباط القانوني والفوضى المثالية

إن الحرية في بعض الأحيان إنما يراد منها الفوضى وانعدام النظام والقانون وتقديس الفردية على الحياة الجماعية، وهي حال من المثالية يلبي فيها الإنسان رغبات جانب على حساب جوانب أخرى، من أبرزها ما تتطلّبه التوزانات الاجتماعية داخل إطار أي مجتمع.

ونتيجة للمبالغة في تقديس الحالة الفردية، وبخاصّة ما يرتبط بمسائل الحريات الفردية، ظهرت في الغرب نظريات تسعى إلى تكريس هذه الحال، فكان من أمثلتها ما عرف بفلسفة اللاسلطوية التي كان من أوائل من نادى بها المفكر البريطاني وليام غودوين (1756 ـ 1836م) (William Godwin)، وهي فلسفة تتهم الدولة باللاأخلاقية، وتعارض السلطة في تسيير العلاقات الإنسانية. كما تدعو إلى تَراجُع مركزية الدولة، وتعلي من شأن الإدارة الاجتماعية القائمة على مركزية الفرد. ويرجع مفهومها المعاصر إلى التطوّرات التي طرأت على الإنتاج السلعي البسيط في العقد الرابع من القرن التاسع عشر الميلادي، وبخاصة في إيطاليا وأسبانيا وفرنسا؛ حيث أصيب الرأسماليون الصغار بالسخط وخيبة الأمل لإفلاس مشروعاتهم الصغيرة والمتوسطة وعجزها عن مواجهة الاحتكارات الزاحفة وتركز رؤوس الأموال لدى طبقة محدّدة تساعدها أنظمة الدولة على تضخّم ثرواتها على

(1) محمد خاتمي، **مطالعات في الدين والإسلام والعصر**، دار الجديد، بيروت، ط1، 1998م، ص 70.

حساب بقية أفراد المجتمع. ويدعو أنصار فلسفة اللاسلطوية إلى مجتمعات مبنية على أساس جمعيات تطوعية غير هرمية، ولا يتشكّلون ضمن نظام ومؤسسات الدولة[1].

وقد أثبتت التجربة عدم واقعية مثل هذه الدعوات، إذ لا بدّ للناس من نظام يرجعون ويتحاكمون وفقه، وأن يقوم على تنفيذ هذا النظام مؤسسات وموظفون، وإلا لا فائدة من هذا النظام حينها، ومن دون ذلك يحلّ الهرج والمرج. وكان هذا النوع من الدعوات قد ظهر في عهد أمير المؤمنين الإمام علي (ع) من قِبَل الخوارج، وذلك في مقولتهم التي كانوا يرددونها: «لا حكم إلا لله»، فقال لهم أمير المؤمنين دافعًا إشكالهم الفوضوي ذاك: **«كَلِمَةُ حَقٍّ يُرَادُ بِهَا بَاطِلٌ. نَعَمْ، إِنَّهُ لا حُكْمَ إلا للهِ، ولَكِنَّ هَؤُلاءِ يَقُولُونَ: لا إِمْرَةَ إِلا للهِ. وإِنَّهُ لا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ. يَعْمَلُ فِي إِمْرَتِهِ الْمُؤْمِنُ، ويَسْتَمْتِعُ فِيهَا الْكَافِرُ. ويُبَلِّغُ اللهُ فِيهَا الأَجَلَ، ويُجْمَعُ بِهِ الْفَيْءُ، ويُقَاتَلُ بِهِ الْعَدُوُّ، وتَأْمَنُ بِهِ السُّبُلُ، ويُؤْخَذُ بِهِ لِلضَّعِيفِ مِنَ الْقَوِيِّ، حَتَّى يَسْتَرِيحَ بَرٌّ، ويُسْتَرَاحَ مِنْ فَاجِرٍ»**[2].

والإمام بهذا يقرّ الخوارج على أن النظام الذي يجب أن يُستند إليه في الحكم يجب أن يكون هو النظام الإلهي. ولكنّ دعوتهم تستبطن أن يظلّ الناس بدون قائم على تطبيق النظام، وهذا ما يشيع الفوضى ويسبّب انعدام الأمن الاجتماعي، وهو معنًى يدركه الجميع في حال غياب أي مؤسسة من مؤسسات الدولة عن أي مجتمع من المجتمعات، حيث تعمّ الفوضى في تلكم الناحية التي تغيب عنها تلكم المؤسسة.

---

(1) انظر: ويكيبيديا **الموسوعة الحرّة**، النسخة العربية، مادتي: (وليام غودوين) و (اللاسلطوية).

(2) الإمام علي بن أبي طالب (ع)، **نهج البلاغة**، مصدر سابق، ج4، ص 45.

الحرية بمفهومها الإسلامي

إن الحرية - كما تقدّمها النظرة الإسلامية - هي أن يتصرّف الفرد بحريته كاملةً داخل إطار القانون، بحيث يأخذ هو والآخرون حقوقهم كاملةً التي يعطيها لهم القانون. وهذا النوع من الحرية لا يتعارض - حينها - والعدالة الاجتماعية. ذلك أن الإسلام تمثّل مسألة العدالة الاجتماعية فيه ركنًا أساسيًا من أركان التشريع، وما نزلت الشرائع الإلهية إلا من أجل تحقيق مستوًى من العدالة للجميع، والحرية ضمن هذا النظام الإسلامي مكفولة في الإطار الذي لا يخلّ بهذه العدالة، بل يرى الإسلام في الحرية التي لا تحقّق العدالة ظلمًا للآخرين وليست حريةً مقبولة ضمن هذا النظام.

إن جميع الأنظمة في العالم اليوم تدّعي أنها تحقّق العدالة الاجتماعية، بما فيها النظام الديكتاتوري، فهذا النوع من الأنظمة سيرى - ويعرض ذلك أمام الجمهور - بأنه لو ترك الخيار للناس لأكل بعضُهم بعضَهم الآخر، وأن نظامه هو الوحيد الذي يحقق ذلك النوع من العدالة ومنع أي نوع من الظلم الاجتماعي الذي قد يقع بسبب تنازله عن السلطة والحكم. ولذلك ينبغي الحذر في التعامل مع تلكم الدعوات والشعارات التي تطلق بين الفينة والأخرى، ذلك أن النظام الديموقراطي قد يحقّق جانبًا من العدالة الاجتماعية، ولكنّها ليست العدالة المنشودة التي تكفل الحقّ للجميع، فما دام هذا النظام قد يتسبّب بظلم لأحد أفراد المجتمع، فيجب على الداعي لهذا النظام أن يتحمّل المسؤولية القانونية والأخلاقية تجاه ذلك المظلوم، وبخاصّة مع وجود أنظمةٍ تحقق نسبةً أعلى من العدالة مقابل تلكم الديموقراطية المزيّفة التي يحاول الغرب إقناعنا بها.

إن هذه الديموقراطية عندما تتيح مجالًا من الحرية الاقتصادية بحيث تكسب طبقة اجتماعية ثروات طائلة على حساب جماهير جائعة، لا يمكن عدّها عدالة اجتماعية. إن مقتضى العدالة أن يكون ثمة تقارب بين

الطبقات، وفي هذه النقطة يجب الالتفات إلى أن الحديث هو بخصوص النظام الإسلامي، وليس حول تطبيقات المسلمين لهذا النظام، إذ يوجد العديد من الثغرات في تطبيق الحكم الإسلامي فيما يعرف اليوم بالتاريخ الإسلامي، فقد توالى على حكم المسلمين الكثير من الظلَمة والسلاطين والديكتاتوريات باسم الإسلام، والإسلام منهم بريء.

وبخلاف أولئكم الظلمة، تمتّع المسلمون في عهد أمير المؤمنين الإمام علي (ع) برفاهية النظام الإسلامي العادل، وقد أشرنا إلى بعض الأمثلة في فصول سابقة، ونقف هنا مع مثال آخر، وذلك في ما ترويه لنا المصادر التاريخية حول قصته مع واليه على البصرة عثمان بن حنيف، وذلك عندما لبّى الدعوة إلى وليمة أقامها له أحد أغنياء المدينة. حيث أرسل له الإمام علي (ع) يوبخه على قبول الدعوة، مع أنه لم يأتِ بفاحشة ولم يرتكب حرامًا، ولم تخرج الدعوة عن الموازين الشرعية. ولكنّ الإمام كان ينظر إلى المستقبل. إذ إن والي المسلمين في حال قبل دعوة التجار، وأصبح من أصدقائهم ومعارفهم، فهذا سيبعده عن فقراء المدينة، وسيكون اهتمامه بهم وتحسسه لآلامهم قليلًا، ولهذا لا يجب أن يلتهي الوالي بمصاحبة الأغنياء على حساب إهمال الفقراء. ولنقف مع رسالة الإمام لواليه، فإن فيها من العبر الكثير:

«أَمَّا بَعْدُ يَا ابْنَ حُنَيْفٍ، فَقَدْ بَلَغَنِي أَنَّ رَجُلًا مِنْ فِتْيَةِ أَهْلِ الْبَصْرَةِ دَعَاكَ إِلَى مَأْدُبَةٍ، فَأَسْرَعْتَ إِلَيْهَا تُسْتَطَابُ لَكَ الأَلْوَانُ، وتُنْقَلُ إِلَيْكَ الْجِفَانُ، ومَا ظَنَنْتُ أَنَّكَ تُجِيبُ إِلَى طَعَامِ قَوْمٍ عَائِلُهُمْ مَجْفُوٌّ[1]، وغَنِيُّهُمْ مَدْعُوٌّ. فَانْظُرْ إِلَى مَا تَقْضَمُهُ مِنْ هَذَا الْمَقْضَمِ[2]، فَمَا اشْتَبَهَ عَلَيْكَ عِلْمُهُ فَالْفِظْهُ، ومَا أَيْقَنْتَ بِطِيبِ وُجُوهِهِ فَنَلْ مِنْهُ.

(1) مجفوٌّ: مطرود، وهو من الجفاء.

(2) المقضَم هنا: مقعد المأكل.

أَلا وإِنَّ لِكُلِّ مَأْمُوم إِمَامًا يَقْتَدِي بِهِ، ويَسْتَضِيءُ بِنُورِ عِلْمِهِ، أَلا وإِنَّ إِمَامَكُمْ قَدِ اكْتَفَى مِنْ دُنْيَاهُ بِطِمْرَيْهِ[1]، ومِنْ طُعْمِهِ بِقُرْصَيْهِ، أَلا وإِنَّكُمْ لا تَقْدِرُونَ عَلَى ذَلِكَ، ولَكِنْ أَعِينُونِي بِوَرَعٍ واجْتِهَادٍ، وعِفَّةٍ وسَدَادٍ. فَوَاللهِ مَا كَنَزْتُ مِنْ دُنْيَاكُمْ تِبْرًا، ولا ادَّخَرْتُ مِنْ غَنَائِمِهَا وَفْرًا، ولا أَعْدَدْتُ لِبَالِي ثَوْبِي طِمْرًا.

بَلَى، كَانَتْ فِي أَيْدِينَا فَدَكٌ مِنْ كُلِّ مَا أَظَلَّتْهُ السَّمَاءُ، فَشَحَّتْ عَلَيْهَا نُفُوسُ قَوْمٍ وسَخَتْ عَنْهَا نُفُوسُ قَوْمٍ آخَرِينَ. ونِعْمَ الْحَكَمُ اللهُ، ومَا أَصْنَعُ بِفَدَكٍ وغَيْرِ فَدَكٍ والنَّفْسُ مَظَانُّهَا فِي غَدٍ جَدَثٌ[2]، تَنْقَطِعُ فِي ظُلْمَتِهِ آثَارُهَا، وتَغِيبُ أَخْبَارُهَا، وحُفْرَةٌ لَوْ زِيدَ فِي فُسْحَتِهَا وأَوْسَعَتْ يَدَا حَافِرِهَا لأَضْغَطَهَا الْحَجَرُ والمَدَرُ، وسَدَّ فُرَجَهَا التُّرَابُ المُتَرَاكِمُ. وإِنَّمَا هِيَ نَفْسِي أَرُوضُهَا بِالتَّقْوَى، لِتَأْتِيَ آمِنَةً يَوْمَ الْخَوْفِ الأَكْبَرِ، وتَثْبُتَ عَلَى جَوَانِبِ المَزْلَقِ.

ولَوْ شِئْتُ لاهْتَدَيْتُ الطَّرِيقَ إِلَى مُصَفَّى هَذَا الْعَسَلِ، ولُبَابِ هَذَا الْقَمْحِ، ونَسَائِجِ هَذَا الْقَزِّ. ولَكِنْ هَيْهَاتَ أَنْ يَغْلِبَنِي هَوَايَ، ويَقُودَنِي جَشَعِي إِلَى تَخَيُّرِ الأَطْعِمَةِ، ولَعَلَّ بِالْحِجَازِ أَوْ الْيَمَامَةِ مَنْ لا طَمَعَ لَهُ فِي الْقُرْصِ، ولا عَهْدَ لَهُ بِالشِّبَعِ، أَوْ أَبِيتَ مِبْطَانًا وحَوْلِي بُطُونٌ غَرْثَى، وأَكْبَادٌ حَرَّى. أَوْ أَكُونَ كَمَا قَالَ الْقَائِلُ:

وَحَسْبُكَ دَاءً أَنْ تَبِيتَ بِبِطْنَةٍ ... وحَوْلَكَ أَكْبَادٌ تَحِنُّ إِلَى الْقِدِّ(1)

أَأَقْنَعُ مِنْ نَفْسِي بِأَنْ يُقَالَ هَذَا أَمِيرُ المُؤْمِنِينَ ولا أُشَارِكُهُمْ فِي مَكَارِهِ الدَّهْرِ، أَوْ أَكُونَ أُسْوَةً لَهُمْ فِي جُشُوبَةِ الْعَيْشِ؟ فَمَا خُلِقْتُ لِيَشْغَلَنِي أَكْلُ الطَّيِّبَاتِ كَالْبَهِيمَةِ المَرْبُوطَةِ، هَمُّهَا عَلَفُهَا أَوِ المُرْسَلَةِ، شُغُلُهَا تَقَمُّمُهَا[3]،

---

(1) الطِّمر: الثوب الخَلِق.

(2) الجدَث: القبر.

(3) تقممها: التقاطها للقمامة.

تَكْتَرِشُ مِنْ أَعْلافِهَا[1]، وتَلْهُو عَمَّا يُرَادُ بِهَا. أَوْ أُتْرَكَ سُدًى، أَوْ أُهْمَلَ عَابِثًا، أَوْ أَجُرَّ حَبْلَ الضَّلالَةِ أَوْ أَعْتَسِفَ طَرِيقَ المَتَاهَةِ[2].

وكَأَنِّي بِقَائِلِكُمْ يَقُولُ: إِذَا كَانَ هَذَا قُوتُ ابْنِ أَبِي طَالِبٍ، فَقَدْ قَعَدَ بِهِ الضَّعْفُ عَنْ قِتَالِ الأَقْرَانِ ومُنَازَلَةِ الشُّجْعَانِ؟ أَلا وإِنَّ الشَّجَرَةَ الْبَرِّيَّةَ أَصْلَبُ عُودًا، والرَّوَاتِعَ الْخَضِرَةَ[3] أَرَقُّ جُلُودًا، والنَّابِتَاتِ الْعِذْيَةَ أَقْوَى وَقُودًا وأَبْطَأُ خُمُودًا. وأَنَا مِنْ رَسُولِ اللهِ كَالضَّوْءِ مِنَ الضَّوْءِ، والذِّرَاعِ مِنَ الْعَضُدِ. واللهِ، لَوْ تَظَاهَرَتِ الْعَرَبُ عَلَى قِتَالِي لَمَا وَلَّيْتُ عَنْهَا، ولَوْ أَمْكَنَتِ الْفُرَصُ مِنْ رِقَابِهَا لَسَارَعْتُ إِلَيْهَا، وسَأَجْهَدُ فِي أَنْ أُطَهِّرَ الأَرْضَ مِنْ هَذَا الشَّخْصِ المَعْكُوسِ، والْجِسْمِ المَرْكُوسِ، حَتَّى تَخْرُجَ المَدَرَةُ مِنْ بَيْنِ حَبِّ الْحَصِيدِ[4]»[5].

من أسباب الاندفاع خلف العقل الجمعي

أشرنا إلى أن العقل الجمعي تسمية وردت من علم الاجتماع، وهي تشير إلى ظاهرة اجتماعية يمارسها الإنسان بدافع من العاطفة والاندفاع مع الجمهور. وعلم الاجتماع - بطبيعته - علمٌ وصفي، ومن وظيفته وصف الظواهر الاجتماعية وتحليلها تحليلًا وصفيًا، وذلك من خلال البحث عن العلائق بين هذه الظواهر ودراسة النتائج المتوقعة بين الظواهر الاجتماعية المترابطة، ولا تتوقف الدراسات الاجتماعية كثيرًا عند دراسة أسباب الظاهرة الاجتماعية، لعدم ارتباطها بطبيعة المنهج الاجتماعي.

---

(1) تكترش من أعلافها، أي: تملأ كرشها مما تأكله من العلف.

(2) اعتسف: ركب الطريق على غير قصد.

(3) الرواتع الخضرة: الأشجار والأعشاب الغضّة الناعمة الحسنة.

(4) المدرة: قطعة الطين اليابس، وحب الحصيد: حبّ النبات المحصود كالقمح ونحوه، أي: حتى يطهر المؤمنين من المخالفين.

(5) الإمام علي بن أبي طالب (ع)، **نهج البلاغة**، مصدر سابق، ج3، ص 70 - 73.

ولكنّ هذا لا ينسجم والنظرة الإسلامية في تحليلها للطبيعة الإنسانية، إذ تعدّ دراسة الظاهرة من خلال أسبابها ركنًا أساسًا في بناء الشخصية إسلاميًا. ولذلك ـ وانسجامًا مع الرؤية الإسلامية في تحليل الظواهر الاجتماعية ـ من المهمّ ـ في دراسة ظاهرة العقل الجمعي في المحيط العربي ـ البحث في الأسباب والخلفيات. فنجد أن من أسبابها: الروح البدوية المسيطرة على العقل العربي إلى يومنا الحاضر، حيث تكون العصبية والحميّة هي المسيطرة في القناعات الشخصية. كما إن الولاءات القبلية أو المناطقية تغلب على التحليل العقلي والمنطقي للظواهر التي يعيشها الإنسان العربي بصورة يومية. فتغلب حالة الانسياق وراء تلكم العصبيات الفئوية الضيّقة، وعدم اتباع القواعد والمبادئ المنطقية والدينية التي يؤمنون بها. وهي نقطة يشير إليها الدكتور حليم بركات في تحليله لعلاقة الدولة بالمجتمع العربي بصورة عامّة، فيرى أن «المجتمع العربي تسوده الجماعات التقليدية الوسيطة بين الفرد والمجتمع أو الأمّة ككل (العائلة، الحمولة، القبيلة، الجيرة أو الحارة، والحيّ، والحومة، والقرية، والمنطقة، ... إلخ). ومما يزيد من صعوبات الأمر في المجتمع العربي المعاصر ويضعف من احتمالات قيام المجتمع المدني ضعف المؤسسات العامّة الحديثة، كالجمعيات المهنية والنقابات والأحزاب ومراكز الأبحاث والشركات غير الخاصّة والعائلية.

ونجد أن الدولة كثيرًا ما تتعامل مع المواطنين كما يتعاملون معها من خلال الجماعات التقليدية، ما يزيد من نفوذها ويعزّز نظام الواسطة والمحسوبية والشخصانية العربية في هذا المجال ويجعلها عميقة وواسعة الانتشار، حتى إننا نميل إلى عدم التمييز في ثقافتنا السياسية بين شخص الحاكم ومؤسسة الدولة»[1].

(1) حليم بركات، **المجتمع العربي في القرن العشرين**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2000م، ص 39.

وفي موضع آخر يقول: «إن الولاءات التقليدية أكثر رسوخًا وتأثيرًا في مجمل الحياة العربية المعاصرة. وفي ما يتعلّق بدورها بالنسبة إلى مسألة التعددية في الهوية العربية، فإن القبلية قد تتعارض مع الدين، كما تتعارض مع القومية. يذكر الشيخ محمد مهدي شمس الدين أن الإسلام «حاول بطرق كثيرة أن يحطم الوحدة العشائرية في سبيل بناء الأمة القائمة على وحدة المعتقد؛ وذلك لأن نمو القبيلة إنما يكون على حساب الأمة»[1]. ولكنّ دخول الإسلام في نزاع مع القبيلة ورغبته في جمعها في وحدة دينية ـ سياسية ـ اجتماعية لا يعني أنه تمكّن فعلًا من التغلّب عليها. لم تكتفِ القبائل بمقاومة تذويبها في المجتمع فحسب، بل حاولت ـ بدورها ـ استعمال الإسلام في خدمة مصالحها الخاصّة»[2].

وفي علاج الإسلام لهذه الظاهرة، نجد أن القرآن الكريم يحكي لنا معاناة النبي الكريم محمد (ص) مع قومه بسبب ظاهرة العقل الجمعي. ولمعالجتها كان (ص) يطلب من قومه عدم التأثر بالجوّ والمحيط، وأن يتفكّر كلٌّ منهم بمفرده ويناقش ما يُطرح حوله (ص) من إشكاليات، يقول تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍ ۖ أَن تَقُومُوا۟ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا۟ ۚ مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُم بَيْنَ يَدَىْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾[3]، حيث تمثّل الآية الكريمة إرشادًا إلهيًّا للإنسان للتأمّل فيما حوله من أفكار ومعتقدات دون أن يكون متأثرًا بالآراء والأفكار الموروثة أو السائدة اجتماعيًّا، وفي الوقت نفسه عدم قبول أي جديد دون تأمّل أو رويّة.

---

(1) محمد مهدي شمس الدين، «نظرة الإسلام إلى الأسرة في مجتمع متطوّر»، مجلة الفكر الإسلامي، السنة 6، العدد 5، أيار/ مايو 1975، ص 8.

(2) حليم بركات، **المجتمع العربي في القرن العشرين**، مصدر سابق، ص 92.

(3) سورة سبأ: الآية 46.

الحضارات بين علاقتي التعايش والاحتراب

◄ حوار الحضارات، في سياقه الحديث، لا يعني عقد بعض ندوات الحوار بين مواطني ومنتمي الحضارتين كما قد يفهمه بعضٌ. فالحضارات اليوم تمثّلها الدول التي تنتمي إليها ومؤسساتها الرسمية، ولذلك لا يتحقّق الحوار الحضاري ما لم يتعزّز بقرارات رسمية لها أنظمتها وتشريعاتها سارية المفعول على أرض الواقع.

الحضارة في مقابل البداوة

الحضارة في اللغة:

الحضارة لفظ مأخوذ من الجذر اللغوي: حضر، الذي يقابل: بَدْوٌ. فالحضر هم من يسكنون المدن والأرياف، ويستقرّون في موطنهم، بينما البدو هم من يتنقلون من أرض في البادية إلى أخرى سعيًا وراء الماء والعشب، مصدر عيشهم وحياتهم. ولذلك فـ «الحَضارة والحِضارة: خلاف البدو والبادية والبداوة. وهي بمعنى الإقامة في الحَضَر. وهي بمعنى: مظاهر

الرقيّ العلمي والفنّي والأدبي والاجتماعي في مناطق الحضر لشعب أو لأمة معينة»[1].

الحضارة في علم الاجتماع

مصطلح الحضارة الحديث أتى من العلوم الاجتماعية، وانتشر منه إلى بقية المجالات، إلى أن أصبح من المفردات العامّة التي يتناولها المتخصص وغير المتخصّص، وبخاصّة بعد أن دخلت في المجال الإعلامي بصورة واسعة؛ ذلك أن الإعلام يعدّ من أبرز الوسائل التي تساهم في نشر أي مصطلح وشيوعه، بحيث لا تبقى له تلكم الخصوصية العلمية التي ظهر فيها.

ويراد من الحضارة ـ اجتماعيًّا: (civilization): « ما هو ضدّ البداوة. وتقابل الهمجية والوحشية، وهي مرحلة سامية من مراحل التطوُّر الإنساني، وتتمثّل في إحراز التقدُّم في ميادين الحياة والعلاقات الاجتماعية، وفي مظاهر الرقيّ العلمي والفني والأدبي التي تنتقل في المجتمع من جيل إلى جيل»[2].

بين الحضارة والمدنية

«ولا بدّ ـ هنا ـ من الإشارة إلى أن علماء الاجتماع ـ وكذلك علماء

---

(1) مجمع اللغة العربية، **المعجم الكبير**، نشر: المجمع نفسه، ط1، 1421هـ ـ 2000م، ج5/ 430، مادة: (حضر).

(2) أحمد زكي بدوي، **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**، مصدر سابق، ص 62، مادة: (الحضارة، المدنية civilization). وقريبًا من هذا المعنى يورده مصلح الصالح في: **الشامل: قاموس مصطلحات العلوم الاجتماعية**، مصدر سابق، ص 89.

الأنثروبولوجي ـ ينقسمون إلى فريقين في المقارنة بين مفهوم الحضارة ومفهوم المدنيّة، وبالتالي بين مفهومي التحضّر والتمدّن، فريق يرادف بينهما، فالحضارة ـ في رأيه ـ هي المدنيّة، والمدنيّة تعني الحضارة، وفريق يفارق بينهما. ومنه ما ذهب إليه بعضهم، حيث عرّف الحضارة بذلك «الكل المعقّد الذي يشمل المعرفة، المعتقدات، الفنون، الأخلاق، والقوانين والعادات التي اكتسبها الإنسان من مجتمعه. أما المدنيّة فهي جميع المنجزات ـ أو مجموعة الإنجازات ـ التي تميّز طابع الحياة في المدينة المنظّمة أو الدولة المنظّمة»[1].

كما حاول الدكتور ألفريد فيبر (Alfred Weber) التمييز بين الحضارة والمدنيّة، فقال: «من الضروري التمييز بين ثلاث عمليات، وهي: عملية المجتمع، عملية المدنية، وعملية الحضارة. فالعملية الاجتماعية لها نتائج تنعكس في إنتاج أنواع مختلفة من البنيات الاجتماعية التي لها أصل واحد وطريقة واحدة في التغير من شكل لآخر .. فالعائلة ـ مثلًا ـ تتحوّل في جميع المجتمعات الإنسانية من عائلة ممتدة إلى عائلة نووية[2].

وما يعنيه الدكتور فيبر بعملية المدنية هو نمو فروع المعرفة، وتقدّم سبل السيطرة الفنية على القوى الطبيعية، ذلك التقدّم المتماسك الذي له نظام منتظم ينتقل من شعب لآخر. أما عملية الحضارة فإنها لا تسير في خط واضح المعالم، كما تسير عملية المجتمع وعملية المدنية. فالحضارة

(1) في هامشه: **معجم علم الاجتماع**، ص 46.

(2) في هامشه: العائلة الممتدة: هي العائلة المنفردة التي لا تشكّل لبنة أو نواة في بناء المجتمع، وبخلافها العائلة النووية التي هي لبنة أو نواة في تكوين البنية الاجتماعية.

لا يمكن أن تفهم إلّا إذا درست دراسة تاريخية تقتفي تطوّر أجزاء الحضارة وعلاقتها الواحدة بالأخرى»[1].

طبيعة العلاقة بين المجتمعات

كل دولة أو مجموعة من الدول تنتسب إلى حضارة معيّنة، فمجموع الدول الإسلامية ـ مثلًا ـ تنتسب إلى الحضارة الإسلامية. وفي المقابل تشكّل مجموعة الدول الرأسمالية الحضارة الديموقراطية أو الغربية. وفي مقابلهما كان الاتحاد السوفييتي السابق ـ ومعه المنظومة التي كانت تدور في فلكه ـ يمثّل المنظومة الاشتراكية التي يمكن إطلاق اسم الحضارة الماركسية أو الاشتراكية عليها، وهو انتماء حضاري عقائدي، كما هي الحال مع الحضارة الإسلامية.

إن المجتمعات في حال جمعتها طبيعة حضارية محدّدة، غالبًا ما تجد نفسها في الدائرة الثقافية نفسها، وتمثّل مظهرًا لحضارة واحدة، وتعمل ـ غالبًا ـ من أجل تنمية منظومتها التي تنتمي إليها والمحافظة عليها بما تملكه من خصوصيات تميّزها عن بقية المنظومات الأخرى. ولكنّ المشكلة تكمن في العلاقة بين هذه المجتمعات في حال انتمت كل مجموعة منها إلى حضارة أو ثقافة تغاير الأخرى. ولنأخذ الحضارة الغربية اليوم مثالًا، فهذه الحضارة ترى ـ في ما تمثّله من خصوصية حضارية بارزة ـ نموذجًا لا ينبغي أن ينافَس بحضور آخر. وتتعامل مع بقية الشعوب الأخرى بناءً على هذا النوع من الشعور الاستعلائي، فتصنِّف بقية المجتمعات التي لا تنتمي إلى عالمها المتقدّم دولًا نامية أو متخلفة أو دولَ عالم ثالث، وهي تسمية يظهر فيها نوعٌ من النظرة الدونية لتلكم المجتمعات.

---

(1) عبد الهادي الفضلي، «إمكانية تفوُّق المسلمين مدنيًّا»، مصدر سابق، ص 9 ـ 10.

وهذه النظرة الدونية تعكسها طبيعة العلاقة القائمة اليوم بين الدول الغربية وبقية الدول التي كانت يومًا ما دولًا مستعمَرة من قبلها، حيث هي علاقة استغلال وهيمنة وسيطرة، ولا توجد تلكم العلاقة القائمة على الندية أو المماثلة.

وفي حال وجدت الحضارة الغربية - باعتبارها الحضارة المهيمنة اليوم - تناميًا لدى إحدى الحضارات الأخرى، فإن منهج التعامل هو الإلغاء وعدم القبول بالمنافس. وهو ما قامت به تجاه المنظومة الاشتراكية سابقًا، وتمارسه تجاه الحضارة الإسلامية راهنًا، إذ تعدّ المنظومة الإسلامية العدوّ البديل للاشتراكية في بعض مواقع القرار الغربي[1].

وما يجعل الإسلام عدوًّا بديلًا هو نموّ الحالة الإسلامية في العالم اليوم، بحيث وصلت إلى عقر دار تلكم الدول، وأصبح الخطر الإسلامي - بحسب نظرتهم - واقعًا تعيشه الحضارة الغربية. ولمواجهته، ثمة دعوات إلى محاربته كما حصل مع الاشتراكية سابقًا، وتفكيك أي محاولة للوحدة بين الدول الإسلامية. وهو منحى يتبناه مجموعة من الساسة الغربيين. وفي مقابلهم ثمة ما يشبه الإجماع لدى المفكرين الغربيين بأن السبيل الصحيح لمواجهة نموّ الحالة الإسلامية هو التعايش معها باعتبارها واقعًا لا يمكن نزعه أو تجاهله، وذلك بديلًا للصراع والاحتراب الذي تدعو إليه الفئة السياسية، حيث تذهب هذه المرجعيات الفكرية إلى مبدإ الحوار والتعايش السلمي، وهم يتخذون هذا الموقف لإدراكهم أن الحروب اليوم ما عادت كما السابق، بحيث تمثّل خسارة لطرف، فيما هي ربح لطرف آخر، فالكل خاسر في مبدإ الحرب. فما تخلفه الحروب لا يمكن أن يقاس بالسابق، فالتكلفة المادية اليوم أعلى من سابقاتها بكثير جدًّا، كما إن الحرب

---

(1) سبقت الإشارة إلى هذه النقطة في الفصل الثاني من الكتاب، تحت عنوان: الفكر السياسي الغربي وحفظ حضارته.

الكلاسيكية غالبًا ما تدمّر البنية التحتية لأي دولة، وإعادة بنائها من جديد تتطلّب ميزانيات ضخمة، لا تستطيع الدول تحمّلها.

العلاقة الحضارية المتبادلة بين التعايش والحوار

إن المقصود بالتعايش السلمي (Peaceful Coexistence): عدم الذهاب إلى الصراع والحرب، وقبول كلٍّ من الطرفين بالآخر، وألا يوجد أي نوع من الإلغاء من قبل أيّ طرف تجاه الآخر.

وهو «مفهوم جديد في العلاقات الدولية دعا إليه الاتحاد السوفييتي عقب وفاة ستالين[1]. ويُقصَد به: انتهاج سياسة تقوم على مبدإ قبول فكرة تعدد المذاهب الأيديولوجية والتفاهم بين المعسكرين الغربي والشرقي في القضايا الدولية. كما إنه يقصد به أيضًا دعوة الأديان كافة إلى التعايش السلمي في ما بينها، وتشجيع لغة الحوار والتفاهم والتعاون بين الأمم المختلفة»[2].

وبعد دعوات التعايش السلمي، بدأ يظهر ما يعرف اليوم بحوار الحضارات (Dialogue Among Civilizations). وهي «فكرة ومصطلح كان من أول من تكلم بها المفكر الفرنسي روجيه جارودي (Roger Garaudy or Ragaa Garaudy) عبر نظريته الرائدة ومشروعه للجمع

(1) جوزيف ستالين (Joseph Stalin)، الكنية الأصلية: جوغاشفيلي، (1878 ـ 1953): هو القائد الثاني للاتحاد السوفييتي، ويعدّ المؤسس الحقيقي للاتحاد السوفييتي. عرف بقسوته وقوته. نقل الاتحاد السوفييتي في فترة رئاسته (1941 ـ 1953م) من مجتمع زراعي إلى مجتمع صناعي، ما مكّن الاتحاد السوفييتي من الانتصار على دول المحور في الحرب العالمية الثانية والصعود إلى مرتبة القوى العظمى. انظر: **ويكيبيديا الموسوعة الحرة**، النسخة العربية، مادة: (ستالين).

(2) المصدر نفسه، مادة: (تعايش سلمي).

بين الحضارات المختلفة على أساس أرضية مشتركة للتفاهم على مستوى شعوب الأرض. سماها حوار الحضارات. وقد تردّدت إعلاميًّا بعدما طرحها الرئيس الإيراني محمد خاتمي في سبتمبر/ أيلول 1997م، وذلك خلال كلمة ألقاها في الجمعية العامة للأمم المتحدة، حيث رأى أن فكرة حوار الثقافات محاولة من أجل التفاهم بغية دحض التصادم.

وتم إنشاء العديد من المؤتمرات والجمعيات والمؤسسات الداعية لترسيخ سياسة الحوار والتفاهم والتعايش السلمي بدلًا من الصدام الحضاري. كما تبنى العديد من الكتاب هذه النظرية ودعوا إلى تنمية الحوار بين العالم الإسلامي والغرب حتى يمكن لكل طرف أن يتفهم الآخر ويتعايش معه. وقد حددت الأمم المتحدة عام 2001 م عام حوار الحضارات، وعينت مندوبًا متخصّصًا لهذا المنصب»[1].

وشرحًا لمبادرة حوار الحضارات التي أطلقها الرئيس الإيراني محمد خاتمي بديلًا عن فكرة صراع الحضارات أو نظرية نهاية التاريخ التي تعلي الحضارة الغربية على بقية الحضارات، يقول خاتمي حولها: «نحن نستبدل الفكرة الخطيرة والخاطئة القائلة بالمواجهة بين الحضارات، بالدعوة إلى الحوار بين الثقافات والحضارات، لكنّ ثمّة معوّقَين يحولان دون تحقيق هذا الحوار: الأول تاريخي، والآخر عصري.

إن بيننا وبين العالم المسيحي ذهنية تاريخية مروّعة، لا سيّما في أعقاب الحروب الصليبية. وقد تشكّلت حالة من عدم الثقة والتشكيك بين المسيحيين والمسلمين، تحوّلت مع مرور الزمن إلى مجموعة ترسّبات سادت الأذهان في العالمَين الإسلامي والمسيحي، علمًا بأن هذه الحالة تكمن في الدرجة الأولى في العالم المسيحي، والسبب هو أن المسلمين

(1) المصدر نفسه، مادة: (حوار الحضارات).

في كلّ الأحوال يؤمنون بعصمة أنبياء الله موسى وعيسى (ع)، الأمر الذي يمهّد سبل الحوار مع المسيحيين واليهود وحتى بقية أتباع الأديان الأخرى، في حين أن المسيحيين وبسبب المغايرة للإسلام، فإنهم قد يحملون نظرة سلبية على نطاق أوسع إزاء الدين الإسلامي والمسلمين، وهو ما يجعل الحوار صعبًا.

أما المعوّق العصري، فيتمثّل بـ «الاستعمار». فبعد استقرار الحضارة الغربية كان ظهورها على العالم، وللأسف، على شكل «الاستعمار»، إذ إن أصحاب المصالح الاقتصادية والسياسية وحتى العسكرية تجاوزوا حدودهم الوطنية بقصد السيطرة على العالم. ولتحقيق هذا الهدف، أباحوا لأنفسهم استعمال كلّ الوسائل والأدوات، ومنها إثارة مساوئ التاريخ في الأذهان، ليس فقط للإبقاء على الخلافات بين المسيحيين والمسلمين، وكذلك بين المذاهب الإسلامية نفسها، بل أيضًا لإثارة هذه الخلافات من زوايا عدّة وعلى نطاق واسع، ليتمكّن المستعمرون، في ظلّ هذه الخلافات والنزاعات، من الوصول إلى مصالحهم غير المشروعة.

وفي الوقت الراهن، على مفكّري العالم الإسلامي والعالم المسيحي الذين يطالبون بالحوار في ما بينهم أن يسلّطوا الضوء أكثر على المعوّقين التاريخي والعصري، وأن يحذروا بشكل خاصّ من تحوّل الدين والمسائل العقائدية والفكرية إلى أدوات بيد السياسة وأصحاب المصالح السياسية والاقتصادية»[1].

وما يجعل الدكتور خاتمي يشدّد على أهمّيّة إزالة العوائق التاريخية والمعاصرة هو ما تعنيه مفردة الدعوة إلى حوار الحضارات في سياقها

---

(1) محمد خاتمي، **مطالعات في الدين والإسلام والعصر**، مصدر سابق، ص 136 ـ 138.

الحديث، ذلك أنها لا تعني عقد بعض ندوات الحوار بين مواطني ومنتمي الحضارتين كما قد يفهمها بعضٌ. فالحضارات اليوم تمثّلها الدول التي تنتمي إليها ومؤسساتها الرسمية، ولا يتحقّق الحوار الحضاري بمجرّد لقاءات شخصية تجري بين أفراد دون تبنٍّ رسمي لها، فهذه الحوارات الفردية لا توصل ـ غالبًا ـ إلى نتيجة على الأرض ما لم تعزّز بقرارات رسمية لها أنظمتها وتشريعاتها سارية المفعول على أرض الواقع.

ولبيان ذلك، أشير إلى ما نعيشه اليوم من تحديات عالمية كبرى، منها المجاعات والأمراض المتفشية في بعض المناطق، وأزمات اقتصادية حادة تعصف ببعض الدول، وأمراض ومجاعات متفشية في مناطق عدّة من العالم. ولحلّ هذه المشكلات ثمة مؤسسات دولية تعنى بمعالجتها وإيجاد الحلول لها، من قبيل منظمة الصحة العالمية، وصندوق النقد الدولي، ومنظمة التجارة العالمية، وما ينبثق من مؤسسات دولية أخرى عن الهيئة العامّة للأمم المتحدة. كما إن ثمة منظمات إقليمية تعنى بحل مشكلات دولها الأعضاء، مثل المنظمات الإفريقية التابعة لمجموعة الدول الإفريقية، أو مؤسسات الاتحاد الأوروبي التابعة له، وتشبهها المنظّمات التابعة لجامعة الدول العربية أو منظمة المؤتمر الإسلامي.

وهذه المنظّمات ساهمت ـ ولا تزال ـ في حلّ العديد من الأزمات والمشكلات بالغة التعقيد التي هي بحاجة ـ غالبًا ـ لأكثر من طرف دولي. ولكنّها لم تنهِ ما يسبّب هذه الأزمات في بعض الأحيان، وذلك أن بعضًا من هذه المشكلات إنما هي نتائج لصراعات بين مجموعة من القوى الدولية المتنفّذة. وما يجعل العديد من المفكرين يذهبون إلى مبدإ وفكرة حوار الحضارات إنما هو من أجل التخفيف من حدّة الصراع الموجودة اليوم، ونقل العلاقة من طبيعتها المتصارعة، إلى حالة من التعاون واستفادة كل طرف من إمكانيات الطرف الآخر.

ولذلك، فإنه في حال تبنّت الحضارة الغربية خيار حوار الحضارات، سيكون من أبرز نتائج هذا النوع من القرارات هو وجود مؤسسات مشتركة يساهم فيها كلٍ طرف على حدة، وذلك للوصول إلى نتائج عملية تساهم في تعزيز وضع كلٍّ من الحضارتين، وتطوير التعاون بينهما، وهو ما يحدّ كثيرًا من حال الاحتراب الحالي.

من مجالات الحوار والتعاون الحضاري

◄ من أساسيات حوار الحضارات إشراك المؤسسات التعليمية في خلق بيئة ومناخ علمي وتربوي يسهم في تقريب الأفهام بين أتباع كل حضارة عن الحضارة الأخرى، ويقرّب النفوس ويبعد ما فيها من شحناء بعضها تجاه بعضها الآخر، وبخاصّة عندما يكون ذلك من خلال مقررات دراسية مقارنة بين ثقافة كلٍّ من الحضارتين المتحاورتين.

أ- مراكز الدراسات والدور الفاعل

إن الزائر اليوم إلى إحدى الدول الأوروبية أو إلى الولايات المتحدة الأمريكية يجد مئاتٍ من مراكز الدراسات والأبحاث، حيث تقوم بدور كبير جدًّا في دراسة المشكلات المحلية أو الإقليمية أو العالمية أيضًا، وذلك في نواحيها: الاقتصادية والثقافية والاجتماعية وغيرها، وصولًا إلى مقترحات عملية، يعمل المسؤولون في تلكم البلدان على تطبيق ما يمكن من الحلول المقترحة. وفي حال فشلت هذه المقترحات في حلّ المشكلة، تستكمل الدراسات بصورة مغايرة وصولًا إلى الحلّ الأمثل.

ولذلك تعدّ مراكز الأبحاث اليوم ذات أهمية كبيرة في تطوير المجتمعات الحديثة وتنميتها، ويعوّل عليها في ما تعانيه من مشكلات اجتماعية واقتصادية وسياسية، بغض النظر عن حجم تلكم المشكلة وسعتها. وغالبًا ما تموّل بميزانيات ضخمة من أجل أن تقوم بعملها بما يتناسب وحاجة كل مشكلة. ولكن تبقى لهذه المراكز محدوديتها من حيث شمولية العمل والمساحة الجغرافية التي تعمل عليها هذه المراكز، وطبيعة المجتمعات التي تتناولها.

ولذلك، فإن من أبرز مظاهر حوار الحضارات الذي يُدعى إليه هو التعاون بين أي حضارتين متحاورتين في هذا النوع من المراكز؛ لأنها الوسيلة المثلى التي يعوّل عليها اليوم في معالجة أو تخفيف المشكلات المعاصرة. وبخاصّة أن العالم اليوم تملأ فضاءه المشكلات العالمية التي تهدّد استقرار العديد من مجتمعاته، وما لم تتوصّل الحضارات إلى تعاون في هذا المجال، فإن الوضع سيكون أكثر تأزّمًا.

وهذه المشكلات لا تختصّ بجانب دون آخر، ففي الجوانب الصحية - مثلًا - وصلت المجتمعات إلى مرحلة خطرة ومعقّدة لم تصلها البشرية من قبل، حيث كثرة الأمراض المستعصية التي لم يجد لها الطبّ - إلى اليوم - علاجًا شافيًا، مثل: الأيدز والسرطان والسكري وغيرها. وكذلك المشكلات الاجتماعية، من قبيل التفكك الأسري وحالات الاغتصاب وارتفاع نسبة الجريمة. ومعها المشكلات السياسية من قبيل الديكتاتوريات والتأخّر السياسي في كثير من المواقع على المستوى العالمي وما ينتج عنها من مشكلات الفقر والمجاعة وعدم استقرار الدولة ومؤسساتها. فما تعانيه الدول الإفريقية من مجاعات وانتشار لأمراض خطيرة معدية تفتك بالملايين من الأفارقة إنما يعود إلى عدم الوصول إلى حلول سياسية تنهي ما تعانيه هذه القارّة من أزمات حادّة ومستعصية.

وتمثيلًا لفكرة تعاون المراكز البحثية، نجد أن الدول الإسلامية أنشأت مجمعًا للبحوث والدراسات الفقهية على مستوى دول العالم الإسلامي[1]، وقد أثبت هذا النوع من المجامع الفقهية جدواه وقدرته على التصدّي لكثير من القضايا القانونية والتشريعية الحديثة، وساهم في تقليل الفجوة بين المذاهب الإسلامية، ذلك أن المشاركين في بحث المسألة الفقهية التي ترد للبحث في مؤتمرات المجمع هم من شتى المذاهب الإسلامية الموجودة اليوم، إذ يعقدون مؤتمرات سنوية متخصّصة، وخلال هذه المؤتمرات يبحثون موضوعات هي في معظمها موضوعات حديثة، ويتناولونها بالبحث والدراسة من قبل متخصصين بدرجة عالية في الشريعة، ومن ثمّ يصدرون فتوى جماعية، هي نتاج عملية بحث ودراسة مشتركة. من قبيل قضايا التأمين، والمسائل المرورية، والمعاملات البنكية الحديثة، وغيرها من المسائل ذات العلاقة.

---

(1) هو مجمع الفقه الإسلامي الدولي، حيث أُسِّس تنفيذًا للقرار الصادر عن مؤتمر القمة الإسلامي الثالث (دورة فلسطين والقدس) المنعقد في مكة المكرمة في الفترة 19 - 22 ربيع الأول 1401هـ (25 - 28 يناير 1981م). وانعقد أول مؤتمر للمجمع (التأسيسي) بمكة المكرمة في ما بين 26 و28 من شعبان 1403هـ (7ـ9 من يونيو 1983م). ويبلغ عدد الدول المشاركة بالمجمع ثلاثاً وأربعين دولة من بين سبع وخمسين دولة ممثلة بواحد أو أكثر من علماء الفقه الإسلامي من أبنائها. كما يستعين المجمع بالعديد من الخبراء المختصّين في مجالات المعرفة الإسلامية وشتى المعارف والعلوم الأخرى، وذلك من أجل تحقيق إرادة الأمة الإسلامية في الوحدة نظريًا وعمليًا وفقًا لأحكام الشريعة السمحة. انظر:

موقع مجمع الفقه الإسلامي الدولي: (http: //www.fiqhacademy.org.sa).

ومن أمثلة عناوين دورات المجمع موضوعات الدورة السنوية الثالثة المنعقدة في عمّان بالمملكة الأردنية الهاشمية، بتاريخ: 8 ـ 13 صفر 1407هـ الموافق 11 ـ 16 أكتوبر 1986م، حيث تمّت مناقشة الموضوعات الآتية:

1 ـ أجوبة استفسارات البنك الإسلامي للتنمية بجدّة.

2 ـ زكاة الأسهم في الشركات.

3 ـ توظيف الزكاة في مشاريع ذات ريع بلا تمليك فردي للمستحقّ.

4 ـ أطفال الأنابيب.

5 ـ أجهزة الإنعاش.

6 ـ توحيد بدايات الشهور القمرية.

7 ـ صرف الزكاة لصالح صندوق التضامن الإسلامي.

8 ـ أحكام النقود الورقية.

9 ـ سندات القارضة وسندات التنمية والاستثمار.

10 ـ المشاريع العلمية للمجمع.

11 ـ أجوبة استفسارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن.

12 ـ توصيات الدورة الثالثة لمجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي.

ومن الأمثلة أيضًا: موضوعات الندوة السنوية الثامنة المنعقدة في دار السلام بسلطنة بروناي، بتاريخ: 1 ـ 7 المحرم 1414هـ الموافق 21 ـ 27 يوليو 1993م، حيث ناقشت الموضوعات الآتية:

1 - الأخذ بالرخص وحكمه.

2 - حوادث السير.

3 - بيع العربون.

4 - عقد المزايدة.

5 - تطبيقات شرعية لإقامة السوق الإسلامية.

6 - قضايا العملة.

7 - مشكلات البنوك الإسلامية.

8 - المشاركة في أسهم الشركات المساهمة المتعاملة بالربا.

9 - بطاقات الائتمان.

10 - السر في المهن الطبية.

11 - أخلاقيات الطبيب: مسؤوليته وضمانه.

12 - مداواة الرجل للمرأة.

13 - مرض نقص المناعة المكتسب (الإيدز).

14 - تنظيم استكتاب الأبحاث ومناقشتها في دورات المجمع.

وكان من موضوعات الندوة السنوية الحادية عشرة المنعقدة في المنامة بدولة البحرين، بتاريخ: 25 ـ 30 صفر 1419هـ الموافق 14 ـ 19 نوفمبر 1998م الآتي:

1 - الوحدة الإسلامية.

2 - العلمانية.

3 - الإسلام في مواجهة الحداثة الشاملة.

4 - بيع الدين وسندات القرض وبدائلها الشرعية في مجال القطاع العام والخاص.

5 - الاتجار في العملات.

6 - عقد الصيانة.

7 - سبل الاستفادة من النوازل (الفتاوى).

8 - الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري الجيني.

9 - ندوة الخبراء حول دور المرأة في تنمية المجتمع الإسلامي[1].

إن الوصول إلى فتوى جماعية في مثل هذه الموضوعات الحديثة والملحّة له درجة كبيرة من الأهمية، وبخاصّة أنه يعالج مشكلات تشريعية ذات حضور تنظيمي وقانوني في جميع الدول المشاركة، وهو ما يساهم بدرجة كبيرة إلى تلاقي الجهود وتقريب وجهات النظر حول كثير من القضايا المعاصرة[2].

---

(1) انظر: موقع مجمع الفقه الإسلامي الدولي: (http: //www.fiqhacademy.org.sa).

(2) يقول الشيخ مهدي مهريزي حول فكرة الاجتهاد الجماعي: «في الاجتهاد الفردي يقوم شخص بمفرده باستنباط الحكم الشرعي دون استشارة أقرانه، وتعدّ هذه مشكلة حقيقية نظرًا لسعة الفقه وتنوّعه وتشعّبه، إذ تتعدّى الإحاطة بكافّة أبعاده والعلوم المرتبطة به قدرات شخص واحد وطاقاته. فينبغي أن يلجأ العلماء إلى استشارة بعضهم، ومن ثمّ يصدرون الفتاوى، وقد تداول المفكرون الإسلاميون ـ ومنذ نصف قرن هذا الموضوع، لكنهم لم يحقّقوا شيئًا حتى=

ولو توسّعت هذه التجربة، بحيث تكون تؤسَّس مراكز بحثية مشتركة بين المسلمين ومندوبين من دول الاتحاد الأوروبي ومعها أمريكا ـ مثلًا، فيتناولون موضوعات ليست ذات حساسية كبيرة، من قبيل قوانين الأحوال الشخصية، مثل الزواج والطلاق، والميراث وبعض المسائل الأسرية، كالحضانة وغيرها، ففي هذه المسائل يمكن الإفادة من تشريعات كلا الطرفين، وبعد ذلك البناء عليها لتكون منطلقًا لتعاون أكبر. إنه في حال وُجد نوع من الدراسات المشتركة، وقُدِّم الحلّ الإسلامي وجرت موازنته بالحلّ الغربي، سيكون ذلك انطلاقة جيّدة، من شأنها أن تساهم في فهم طبيعة التشريع الإسلامي وذلك من خلال عرض ما يملكه الإسلام من فكر تشريعي يضاهي تلكم التشريعات الحديثة. وهي خطوة لا بدّ من أن تمثّل حينها مقدّمة لخطوات أكبر.

ب- المؤسسات التعليمية العالية ودورها في التقريب بين الحضارات

المؤسسات التعليمية اليوم تقوم بدور كبير في رفد المجتمع بالدراسات من أجل الوصول إلى حلول عملية لما تعانيه من مشكلات، وهي تعاضد مراكز الدراسات المتخصّصة الواردة في النقطة السابقة،

=الآن. نعم، مجلس خبراء الدستور في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وفيه عدد من الفقهاء، يدرس مطابقة القوانين التي يصادق عليها مجلس الشورى للشريعة وعدم مخالفتها لأحكام الإسلام، ويعدّ نوعًا من الاجتهاد الشورائي في المسائل غير العبادية». وبعد أن ينقل رأي الشهيد مطهري والسيدين الطالقاني ومصطفى الخميني، يضيف بـ «أن بإمكاننا التمسّك بالسيرة العقلائية ـ التي تعدّ الأساس لمباحث الاجتهاد والتقليد ـ لإثباتها [الاجتهاد الجماعي]، فعقلاء العالم يعتبرون المشورة أقرب للصواب». انظر: مهدي مهريزي **«الاجتهاد الإسلامي وثغرات الممارسة»**، مصدر سابق، ص 76 ـ 78.

كما إن لها دورًا كبيرًا في التأسيس لثقافة ومنهجية جديدة في تعامل أفراد الشعوب مع بعضها.

إن المؤسسات التعليمية تقوم بدور مؤثّر في بناء الذهنية العلمية والفكرية للأجيال اللاحقة. وفي حال كان ثمة تعاون إيجابي بين الحضارات وامتداد لهذا التعاون داخل هذا النوع من المؤسسات، فإنه من شأنه أن يساهم في بناء ذهنيات علمية ذات توجهات فكرية وعلمية مختلفة تقوم على أساس التعاون والمشاركة في بناء مجتمعات المستقبل.

وتقريبًا للفكرة، يوجد اليوم مذاهب إسلامية مختلفة، وهذه المذاهب كلٌّ يدّعي استقاء الفتوى والرؤية العقدية من القرآن والسنة النبوية، ولكنّ طريقة فهم الآيات القرآنية والأحاديث النبوية تختلف من بيئة مذهبية إلى أخرى، ولو أمكن أن تجمع الآراء في المسألة الواحدة في مكان واحد، بحيث تقدّم لطالب الدراسات الشرعية على شكل دراسات مقارنة في مقرّر دراسي واحد، فإن لهذه العملية دورًا كبيرًا في التخفيف من غلواء الاختلاف القائم اليوم بين أتباع كل مذهب، كما إن لها دورًا في تقريب الصورة لدى أتباع كل طرف عن الطرف الآخر. عندما تكون هذه الدراسات المقارنة هي جزء من مقرّرات كليات الشريعة في الجامعات الإسلامية، يتربّى طالب العلوم الشرعية منذ نشأته العلمية الأولى على طبيعة الاختلافات بين مذاهب الأمة الإسلامية دون تشويش وغموض أو حواجز نفسية بينه وبين أتباع المذاهب الأخرى.

والأمر نفسه يمكن تطبيقه على ما يعرف اليوم باتجاه حوار الحضارات، إذ من أساسيات هذا النوع من الحوار إشراك المؤسسات التعليمية في خلق بيئة ومناخ علمي وتربوي يسهم في تقريب الأفهام بين أتباع كل حضارة عن الحضارة الأخرى، ويقرّب النفوس ويبعد ما فيها من شحناء بعضها تجاه بعضها الآخر، وبخاصّة عندما يكون ذلك من خلال

مقررات دراسية مقارنةِ بين ثقافة كلٍّ من الحضارتين المتحاورتين. ويوجد الكثيرِ من المشتركات بين الحضارات، كما يوجد الكثير من المختلفات، ولكلٍّ تفسيره لتلكم الاختلافات ووجهة نظره بخصوصها، وفي حال تمّت دراسة أسباب الخلاف وخلفيات وجهات نظر كل طرف، من شأن ذلك أن يخفف من حالة الاحتدام الحاصلة اليوم.

ج- الدور الإعلامي بين السلب والإيجاب

لا يمكن إغفال الدور الإعلامي في التهيئة لحوار الحضارات، وذلك لما للإعلام اليوم من نسبة تأثير جماهيرية عالية جًّدا، بحيث عاد جزءًا من أي عملية تغيير اجتماعية. وما لم تترافق عملية التغيير مع الجانب الإعلامي، فإن نسبة التأثير تظلّ أقل من المتوقع. فكما إن بعض الحروب يساهم الضخّ الإعلامي الموجّه في اصطناعها أو افتعالها، فإن الإعلام الموجّه نحو حوار الحضارات من شأنه تعزيز هذا الاتجاه عالميًّا أيضًا.

من شروط الحوار الحضاري وآدابه

◀ ما يعيشه العالم اليوم من أجواء ضاغطة باتجاه اتخاذ أساليب السلم والحوار والمؤتمرات والحلول السياسية لعله بادرة لأن تهيمن على العالم تلكم الأجواء الإيجابية، وهي أجواء في صالح بزوغ وتميّز الحضور الإسلامي، ذلك أنه دين حجّة ومنطق، وفيه من القوانين والأنظمة والأحكام ما يؤهله لبلوغ المكانة العالية بين الحضارات والأمم الأخرى.

أ ـ التوازن في النظرة إلى أطراف الحوار

قبل البدء بأي خطوة باتجاه الحوار، لا بدّ من أن يعترف كلا الطرفين بوجود الآخر، وأن يكون ثمة رغبة حقيقية منهما في الحوار؛ إذ لا يجب أن يكون مجرّد لقاء يفرض فيه طرف رأيه على الطرف الآخر؛ بحيث لا يجد فيه ندًّا للمحاورة أو مناقشة ما يطرح من أفكار وآراء ـ مثلًا. وفي المقابل يجب أن يعتزّ كل طرف منهما بذاته، وأن ينظر إليها بنحو من الامتياز والقدرة على المحاورة بما يملكه من هوية منافسة للطرف المقابل.

وحول هذه الفكرة يطرح الدكتور محمد خاتمي تصوّرًا وسطًا في التعامل مع الحضارة الغربية، حيث يرى أن «الحضور في عالم اليوم لا يتيسّر من دون معرفة دقيقة بأهمّ حوادث العصر واكتشاف أمثل الطرق للتعامل معها، وفي الوقت ذاته المحافظة على الهويّة التاريخية ـ الثقافية. والحضارة الغربية تمثّل الحدث البارز في عصرنا، على الرغم من أنّ الغرب يفتقر إلى واجهة سياسية مقبولة بالنسبة إلينا. فمن النادر أن تجد شعبًا أو بلدًا غير غربيّ لم تلهب ظهره سياط ظلم الغرب السياسي والاقتصادي، سواءً في صورته الاستعمارية القديمة أم عبر نزعة التسلّط المعاصرة التي تركبه وتسيطر عليه. بَيْدَ أنّ الغرب السياسي/ الاقتصادي ليس إلّا وجهًا من وجوه الغرب، فالغرب بأجمعه هو حضارة ذات ثقافة خاصّة، وهذه الحضارة وهذه الثقافة قامتا على مبادئ فكريّة وقيمية خاصّة، ومن دون التعرّف عليها والإحاطة بها، تبقى معرفتنا بالغرب معرفةً سطحية وظاهرية ومضلّلة.

لا بدّ لنا في مرحلة المعرفة من النّظر إلى الغرب نظرة محايدة لا تشوبها العواطف، إن جازت العبارة، لنتعرّف عليه ولنقف على أبعاده، وآنذاك ينبغي علينا التنبّه واليقظة لدرء أخطاره من جهة، وللاستفادة من إنجازاته ومعطياته الإنسانية من جهة أخرى. وكل هذا ممكن إذا ما نضجنا فكريًّا وتاريخيًّا. ففي ظلّ ذلك تتوافر لدينا القدرة على التشخيص والانتقاء، ويتوافر قبولنا بمسؤولية انتقائنا واختيارنا»[1].

ب ـ المشاركة ذات المستوى العالي والكفء

من يقود عملية التغيير في الأمم والحضارات هم نخبها العلمية والفكرية. ولذلك ينبغي أن يكون المساهم في عملية الحوار بين الحضارات هم كذلك من نخب الأمّة وكفاءاتها العلمية العالية. وبخاصّة

---

(1) محمد خاتمي، **مطالعات في الدين والإسلام والعصر**، مصدر سابق، ص 41 ـ 42.

في هذا المجال الفكري المهم، إذ من المفترض أن يمثّل المشاركون رأي الإسلام في العديد من الموضوعات الحسّاسة والمعاصرة. وينبغي - إذ ذاك - أن يكون المشاركون مختارين بعناية، وذوي مشاركات علمية وتخصصية في المجالات التي ينتدبون للحوار فيها. كما يفترض أن يمثّلوا أطياف الأمة الإسلامية بتنوّعاتها المختلفة، وهذا أمر بالغ الأهمية، وبخاصّة ونحن نعيش اليوم مرحلة حرجة من تاريخ الأمة، ويجب أن تكون الاختيارات بمستوى المرحلة.

ج- العقلانية في معالجة المسائل الحديثة

العقلانية والموضوعية مطلوبتان بصورة ملحّة في مسائل الحوار مع الطرف الآخر، وذلك أن كلًّا من الطرفين غير متفقين في جميع النقاط وينتسب كلٌّ منهما إلى بيئتين وطبيعتين مختلفتين، وقد يكون منهج البحث والزاوية التي يتناولان بها المسألة مختلفين، فقد يلتقيان في النتائج، ويختلفان في الأسلوب، وقد يكون العكس. ومع وجود أي نوع من الاختلاف، لا يجب أن يمنع ذلك من الوصول إلى نقاط مشتركة، إذ على كل طرف أن يجد في هذا النوع من الحوار فرصة من أجل تعرّف وتفهّم فكرة الطرف الآخر، وهذا لا يكون مع العاطفة الجياشة أو مع انعدام الموضوعية. إذ على المحاور - في هذه الظروف - أن يذهب إلى طاولة الحوار والنقاش بروحية منفتحة، فالغرض هو تعرّف كلٌّ منهما إلى الآخر والأخذ بالنقاط الإيجابية لدى كل طرف. والهدف من الحوار - في هذه السياقات - ليس غلبة طرف على آخر، بقدر ما هو أن يصل كلٌّ منهما إلى الحلّ الأمثل، الذي قد يكون مقدّمًا من أحدهما، أو هو نتيجة دمج بين رؤيتي الطرفين.

ولعلّ من المؤسف أننا إلى اليوم لا نعيش هذه الروحية العقلانية المتوازنة في ما بيننا، فبعضنا يفسّق ويكفّر لمسائل خلافية صغيرة، متناسين

القضايا الرئيسة والمصيرية. وإنه لمن المؤسف أن نعيش هذه الحال في ما بيننا، فيما العالم اليوم ينادي بحوار الأديان والحضارات، وهو ما يستوجب من أبناء الأمة اليوم التهيئة للقيام بدورها التاريخي والحضاري الذي من المفترض أن تتمثّل فيه الأمة الإسلامية خير مثال، وليس بصورة مفككة، يكفّر كلُّ طرفٍ منها الطرف الآخر ويلغيه.

د- التوازن في معالجة المسائل الحديثة

إن التطرُّف لا يوصل إلى نتيجة، بل يساهم في إنهاء الحوار، وذلك لما يخلقه من أجواء متشنجة لا تساعد على مواصلة الحوار في أجواء هادئة بحيث يستطيع كلا الطرفين المواصلة فيها. فعندما يعرض المسلمون النموذج الإسلامي في الحكم والسلطة، وهو ما نؤمن فيه أنه يتوافق مع كثيرٍ من أساسيات حقوق الإنسان التي تنادي بها المؤسسات الحقوقية الدولية، على الطرف الآخر أن يعرض تجاربه وأن يقيم مقارنة وموازنة موضوعية، ويقدّم النموذج الأفضل، بدون أي نوع من التعصّب في المواقف والخيارات. كما إنه يفترض بالمسلمين متى ما وجدوا في التشريعات المدنية ما يتوافق والروح الإسلامية في التشريع أن يكون ذلك دافعًا للقبول بتلكم التشريعات، دون أي نوع من التعصّب أو الانحياز. وعلى الغربي أن ينفتح على الفكر الديني بالروحية نفسها أيضًا.

هـ- الحوار بالتي هي أحسن

يقول تعالى مرشدًا رسوله الكريم محمدًا (ص): ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ...﴾ [1]، وهذه الآية تتحدّث عن أجواء الحوار مع قريش التي كان كبراؤها معاندين ومتعصّبين

(1) سورة النحل: الآية 125.

لجاهليتهم. ومع ذلك يرشد الله تعالى إلى التعامل معهم بالتي هي أحسن من الكلمة الطيبة والقول الحسن والرفق في الحديث. إنّ أجواء المعاملة الحسنة تدفع الآخر إلى مزيد من جلسات الحوار والهدوء في معالجة القضايا وصولًا إلى الحلّ الأمثل فيها، وكذلك سيادة أجواء الاحترام المتبادل في كل خطوة من خطوات الحوار.

يقول تعالى في آية أخرى: ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾[1]. وهو تأكيد جميل على أن يحاول المتحاور أن يدفع الطرف الآخر إلى المعاملة الحسنة، وكأنه أخ وصديق عزيز، لا إلى أجواء النفرة والبغضاء.

وفي الختام، أدعو الله أن يوفقنا للسير جميعًا على خطى المنهج القرآني، وأن نتمثّله في جميع شؤوننا الدنيوية والأخروية، وأن تدفعنا الظروف إلى مزيد من التقارب في ما بيننا، ومن ثمّ أن تتحقّق أمنيات الكثير من المخلصين الذين بادروا ودعوا إلى نهج حوار الحضارات، وبخاصّة من بلدان العالم الإسلامي. فما يعيشه العالم اليوم من أجواء ضاغطة باتجاه اتخاذ أساليب السلم والحوار والمؤتمرات والحلول السياسية لعله بادرة لأن تهيمن على العالم تلكم الأجواء الإيجابية، وهي أجواء في صالحنا دائمًا، فالإسلام دين حجّة ومنطق، وفيه من القوانين والأنظمة والأحكام ما يؤهله لبلوغ المكانة العالية بين الحضارات والأمم الأخرى.

(2) سورة فصلت: الآية 34.

المصادر والمراجع

الكتب والمقالات

1- أحمد زكي بدوي، **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**، مكتبة لبنان، بيروت، ط2، 1982م.

2- أحمد صدقي الدجّاني، **«الحوار مع الآخر في الإسلام»**، مجلة التسامح، عُمان، العدد 2، السنة 1، ربيع 1423/ 2003م.

3- إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، **معجم مصطلحات حقوق الإنسان**، نشر: موقع كتب عربية، (www.kotobarabia.com)، ط1، 2006م.

4- أيوب بن موسى الكفوي (أبو البقاء) (ت 1094هـ)، الكليات: **معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1419/ 1998م.

5- جعفر السبحاني، **نظرية المعرفة**: المدخل إلى العلم والفلسفة والإلهيات، محاضرات حررها: حسن محمد مكي العاملي، الدار الإسلامية، بيروت، ط1، 1411/ 1990م.

6- جميل صليبا، **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1982م.

7- حليم بركات، **المجتمع العربي في القرن العشرين**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2000م.

8- خليل الشيخ، «**كلمة سواء**»، مجلة التسامح، عُمان، العدد 2، السنة 1، ربيع 1423/ 2003م.

9- ديفيد كادمان (إعداد وتحرير)، **الأمير تشارلز يتحدّث**، ترجمة: سهيل بشروني، دار الساقي، بيروت، ط1، 2009م.

10- روح الله الخميني، **الأربعون حديثًا**، ترجمة: محمد الغروي، دار زين العابدين، بيروت، ط1، 1431/ 2010م.

11- ريتشارد نيكسون، **الفرصة السانحة**، ترجمة: أحمد صدقي مراد، دار الهلال، القاهرة، ط1، 1413/ 1992م.

12- طارق البشري، «**الإطار المرجعي لحقوق الإنسان بين الفكر الإسلامي والفقه الدستوري**»، مجلة التسامح، عُمان، العدد 4، السنة 1، خريف 1424/ 2004م.

13- عبد الأعلى السبزواري، **مهذّب الأحكام في بيان الحلال والحرام**، مكتب السيد السبزواري، قم، ط4، 1413/ 1993م.

14- عبد الحميد بن هبة (ابن أبي الحديد) (ت 656هـ)، **شرح نهج البلاغة**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل، بيروت، ط2، 1416هـ/ 1996م.

15ــــــــــــ عبد الملك بن هشام (ت 218هـ)، **السيرة النبوية**، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، القاهرة، ط1، 1383/ 1963م.

16 ــــــــــــ عبد الهادي الفضلي، «**الإسلام وبصائر الوعي**»، مجلة الكلمة، العدد 78، السنة 20، شتاء 1434/ 2013م.

17 ــــــــــــ «**إمكانية تفوُّق المسلمين مدنيًّا**»، مجلة الكلمة، العدد 62، السنة 16، شتاء 1430/ 2009م.

18 ــــــــــــ **أصول البحث**، منشورات الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية، لندن، ط1، 1412/ 1992م.

19 ـــــــــــ **الإسلام مبدأً: دراسة لغوية قرآنية لمفهومي الدين والإسلام**، دار الرافدين، بيروت، ط2، 1430/ 2009م.

20 ـــــــــــ **الأمثال في نهج البلاغة**، دار الرافدين، بيروت، ط2، 1430/ 2009م.

21 ـــــــــــ **التربية الدينية: دراسة منهجية لأصول الدين**، مركز الغدير، بيروت، ط5، 1428/ 2007م.

22 ـــــــــــ **التقليد والاجتهاد: دراسة فقهية لظاهرتي التقليد والاجتهاد الشرعيين**، مركز الغدير، بيروت، ط2، 1426/ 2005م.

23 ـــــــــــ **الوحدة الإسلامية: أسس البناء ومفاعيل الهدم في المجتمع المسلم**، تحرير ودراسة: حسين منصور الشيخ، مخطوط.

24 ـــــــــــ **ثورة الحسين (ع) في ظلال نصوصها ووثائقها**، مركز الغدير، بيروت، ط3، 1433/ 2012م.

25 ـــــــــــ **خلاصة المنطق**، مركز الغدير، بيروت، ط3، 1428/ 2007م.

26 ـــــــــــ **مبادئ علم الفقه**، مركز الغدير، بيروت، ط2، 1432/ 2011م.

27- علي بن أبي طالب (ع)، **نهج البلاغة**، جمع: الشريف الرضي (ت 460هـ)، تحقيق: الشيخ محمد عبده (ت 1323هـ)، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1412/ 1992م.

28- علي بن برهان الدين الحلبي (ت 1044هـ)، **السيرة الحلبية**، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1400/ 1980م

29- علي بن محمد بن علي الجرجاني (ت 816هـ)، **التعريفات**، مكتبة لبنان، بيروت، ط 1985م.

30- فرانسيس فوكوياما، **نهاية التاريخ وخاتم البشر**، ترجمة: حسين أحمد أمين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ط1، 1413/ 1993م.

31- القرآن الكريم.
32- مؤسسة أعمال الموسوعة، **الموسوعة العربية العالمية**، نشر: المؤسسة نفسها، الرياض، ط2، 1419/ 1999م.
33- مجمع اللغة العربية، **المعجم الفلسفي**، نشر: المجمع نفسه، القاهرة، ط1، 1403/ 1983م.
34 ــــــــــ **المعجم الكبير**، نشر: المجمع نفسه، القاهرة، ط1، 1421/ 2000م.
35 ــــــــــ **المعجم الوسيط**، دار الشروق الدولية، القاهرة، ط4، 1425/ 2004م.
36 ــــــــــ **معجم ألفاظ القرآن الكريم**، نشر: المجمع نفسه، القاهرة، ط2، 1409/ 1989م.
37 ــــــــــ **معجم القانون**، نشر: المجمع نفسه، القاهرة، ط1، 1420/ 1999م.
38- محمد الثقفي، «دولة المدينة المنورة: **بناء العلاقة مع الأقليات الدينية**»، مجلة الاجتهاد والتجديد، بيروت، العدد 18، السنة 5، ربيع 1432/ 2011م.
39- محمد باقر الصدر، **المدرسة الإسلامية**، المؤتمر العالمي للشهيد الصدر، قم، ط1، 1421/ 2000م.
40 ــــــــــ **فلسفتنا**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط12، 1402/ 1982م.
41- محمد باقر المجلسي (ت 1111هـ)، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، تحقيق: محمد مهدي وحسن الموسوي الخرسان وإبراهيم الميانجي ومحمد الباقر البهبودي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1403/ 1983م.
42- محمد تقي المصباح اليزدي، **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**،

ترجمة: عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط1، 1411/ 1990م.
43- محمد حسين فضل الله، **من وحي القرآن**، دار الملاك، بيروت، ط2، 1419/ 1998م.
44- محمد خاتمي، **مطالعات في الدين والإسلام والعصر**، دار الجديد، بيروت، ط1، 1998م.
45- محمد رسول آهنكران، «**مبدأ العلاقات السلمية في الفقه الإسلامي**»، مجلة الاجتهاد والتجديد، بيروت، العددان 9 10 ـ، السنة 3، شتاء وربيع 1429/ 2008م.
46- محمد رضا المظفّر، **أصول الفقه**، منشورات العزيزي، قم، ط 1428/ 2007م.
47 ـــــــــ **المنطق**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط 1427/ 2006م.
48- محمد مهدي شمس الدين، «**نظرة الإسلام إلى الأسرة في مجتمع متطوّر**»، مجلة الفكر الإسلامي، السنة 6، العدد 5، أيار/ مايو 1975م.
49- محمد مورو، **الإسلام وأمريكا: حوار أم مواجهة**: تحليل لكتاب «الفرصة السانحة» لريتشارد نيكسون، دار الروضة، القاهرة، ط1، 1413/ 1992م.
50- مصلح الصالح، **الشامل: قاموس مصطلحات العلوم الاجتماعية**، دار عالم الكتب، الرياض، ط1، 1420/ 1999م.
51- مهدي مهريزي، «**الاجتهاد الإسلامي وثغرات الممارسة**»، ترجمة: مشتاق الحلو، مجلة الاجتهاد والتجديد، بيروت، العدد 6، السنة 2، ربيع 1428/ 2007م.
52- نبيل شبيب، **حلف شمال الأطلسي واستهداف العالم الإسلامي**، لا نا، ط1، 1430/ 2009م.

53- هيئة الموسوعة العربية التابعة لرئاسة الجمهورية العربية السورية، الموسوعة العربية، نشر: الهيئة نفسها، دمشق، ط1، 2004م.
54- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، **الموسوعة الفقهية الكويتية**، نشر: الوزارة نفسها، الكويت، ط1، 1413/ 1993م.

شبكة المعلومات العنكبوتية (الإنترنت)

1- الأمم المتحدة، النسخة العربية، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان:
(www.un.org/ar/documents/udhr)

2- مجمع الفقه الإسلامي الدولي:
(http://www.fiqhacademy.org.sa)

3- ويكيبيديا الموسوعة الحرة، النسخة الإنجليزية:
(http://en.wikipedia.org)

4- ويكيبيديا الموسوعة الحرة، النسخة العربية:
(http://ar.wikipedia.org)